



TITLE:

人間的自由の深淵 - カントの自由  
概念を中心にして (Dissertation\_全  
文)

AUTHOR(S):

脇坂, 真弥

---

CITATION:

脇坂, 真弥. 人間的自由の深淵 - カントの自由概念を中心にして. 京都大学, 2000, 博士(文学)

ISSUE DATE:

2000-01-24

URL:

<https://doi.org/10.11501/3164149>

RIGHT:

# 人間的自由の深淵

— カントの自由概念を中心にして —

脇坂真弥

(1999年3月10日提出)

序	1
第一章 人間的自由の問題の端緒－『新解明』における自由概念	2
1 問題の位相－決定根拠律と自由	2
2 『新解明』における人間的自由の概念 －「知性」を決定根拠とする自由	5
3 残された問題－決定根拠なき自由の可能性	7
第二章 二つの自由－『純粹理性批判』における自由概念	10
1 超越論的自由と理性のアンチノミー	10
2 超越論的自由－決定根拠なき自由	12
3 実践的自由－理性を決定根拠とする自由	14
4 経験と実践的自由	15
5 超越論的自由と実践的自由の関係	19
6 根源的自由の隠れ－「在る」の生成の問題	22
第三章 人間的自由とは何か－道徳論における自由概念	26
1 消極的自由と積極的自由	26
2 「理性の事実」の意味	29
3 あらゆる経験的制約の分離	31
4 法則の普遍性の意味	34
5 道徳法則の演繹－自由との関係から	37
6 自由の客観的実在性 －「自由がある」と「自由である」こと	41
7 残された自由の問題	43
第四章 悪の根拠となる自由－『宗教論』における自由概念	45
1 『実践理性批判』から『宗教論』へ	45
2 二種類の自由概念	47
3 叡智的所行（悪への傾き）とその根拠	48
4 悪の根拠としての叡智的自然	50
5 「根拠」をめぐる謎－シェリングとの関係から	51
第五章 シェリングの自由論－『人間的自由の本質』から	55
1 「存在」を構成する二つの原理 －「存在するもの」と「存在の根底」	55

2	神の存在－神の自己顕示と根底の克服	5 6
3	人間の存在－我性の高揚	5 7
4	観念論の自由の基底－根底的意欲の實在的自己定立	5 9
5	人間的自由の根拠－根底と無底	6 1
結び		6 2
注		6 3

## < 凡 例 >

カントのテキストからの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし『純粹理性批判』からの引用は1787年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。なお『新解明』からの引用については、一部を除いて理想社『カント全集』第二巻(山下正男訳)を用いた。カントのそれぞれのテキストのアカデミー版における巻数は次の通りである。

I : *Principiorum priorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*

IV : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

V : *Kritik der praktischen Vernunft*

VI : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

シェリングのテキスト(『人間的自由の本質』)からの引用はすべて *F. W. J. Schellings gesammelte Werke*, Hrsg. von K. F. A. Schelling, 1856-61 Stuttgart und Augsburg, Bd. 7. に従った。巻数は示さずに頁数のみをアラビア数字で示した。

テキストにおける強調はすべてこれを省略した。引用文中の強調は、本論での文脈に応じて筆者が行ったものであり、[ ]は筆者による補足である。

## 序

本論の目的は、カントの自由論の変遷をたどりつつ、これを引き継ぐシェリングの『人間的自由の本質』（以下『自由論』と略）をも最終的な視野に入れて、人間的自由の根拠の問題について探究することにある。カントはその哲学のなかで、さまざまな方向から自由の問題について論じている。示されている自由概念も時期によって異なる。これに関してはすでに多くの優れた先行研究があり、そこではさまざまな自由概念の関係が、詳細かつ広範囲にわたって論じられている<sup>1)</sup>。しかし、もちろんこれらの多様な自由概念をカント哲学の全体にわたって首尾一貫して論じることは非常に困難である。そこには大きく二つの難題が含まれている。一つは『純粹理性批判』における超越論的自由と実践的自由の関係である<sup>2)</sup>。また一つは『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略）において最終的に見いだされる自由の根拠の不可解さである。これらの問題の各々の解釈はもちろんのこと、二つの問題を横断するような自由概念の解釈についても決して明らかではない。本論では、これらの自由の問題を一貫して考察するために、以下に述べるような二つの自由概念から成る解釈の枠組を提示してみたい。その枠組から見ると、自由に関するカントの考察の視点は常に一貫していることが理解できると思われる。

二つの自由概念の内、一方は何らかの決定根拠の下で行為する際に生じる経験的な自由概念である。他方、もう一つの自由概念とは、この経験的自由に対してその可能根拠となる概念であり、前者の経験的自由の絶対的始源となる完全に無制約的な働きである。したがって、後者の自由概念はもはや決して経験のなかに見いだすことはできない。とりわけ後者の自由は、常にカントの自由論の中心にある概念として重要である。それは第2章の最後の節で検討される存在の生成の原理であり、「神の絶対的存在指定」「宇宙論的理念としての超越論的自由」「道徳法則を認識根拠としてその客観的実在性を証明される自由」「叡智的所行」という各著作のカントの中心的な自由概念のなかに、常に何らかの形で含意される自由の働きなのである。ここでひとつ指摘しておきたいのは、『実践理性批判』において道徳法則を通じてその客観的実在性を証明される自由の概念も、いま挙げたように徹底的に後者の自由概念として解釈される必要があるということである。この『実践理性批判』での自由概念は、通常考えられるような「道徳法則に従う自由」に収まらない広い意味を含んでいる。この問題に関しては、第三章で「自由である」とことと「自由がある」とこととの違いとして論じてみたいと思う。

さて、二つの自由概念の原型は、大学講師資格獲得のために書かれた1755年の『形而上学的認識の第一原理の新しい解明』（以下『新解明』と略）の内にすでに見いだすことができる<sup>3)</sup>。本論はこのような二つの自由の関係を、『新解明』から1781年の『純粹理性批判』、さらに1788年の『実践理性批判』から1793年の『宗教論』へとたどり、それぞれのテキストにおける自由の問題を一貫した枠組において捉える。さらに、そこから帰結する自由の根拠の不可解さが示唆するもの——先に述べた存在の生成の原理——を、シェリングの『自由論』がどのように解釈したかについて、最後の章で考察を加えてみたい。

『新解明』において人間の自由の問題が論じられているのは、第二章「決定根拠律、通常充足根拠律と呼ばれているものについて」である。カントはこの第二章で、決定根拠律を擁護する立場に立ち、決定根拠の均衡中立を主張する無差別の自由を退けて、決定根拠律と人間の自由とは矛盾しないと結論する。

本章では、まず『新解明』時点での人間的自由に関するカントの思想の位置を明らかにするために、カントが擁護している決定根拠律の考え方を概観した上で、この決定根拠律に対立する「無差別の自由」の主張が導かれる大筋を明らかにする（１）。次いで、決定根拠律と矛盾しないと主張されているカント自身の自由概念を考察した上で（２）、この時点でのカントの自由論が含んでいる問題点を挙げ、それを後の『純粹理性批判』における自由概念との関係から検討してみよう（３）。

## 1 問題の位相 — 決定根拠律と自由

何かを決定するとき、必ず問題となるのはなぜそのような決定を下したのかというその決定の根拠である。『新解明』第二章の冒頭で、カントはこれを「決定するとは反対を斥けて述語を措定することである。主語を述語との関係で決定するものは根拠と呼ばれる」（I391）と端的に表現している。すなわち、根拠はある主語に対してただ一つの述語を決定し、この主語と述語を固く結びつけて未決定なものを決定されたものへと変える役割を果たしているのである。

さて、主語と述語を結びつけるこのような根拠の概念は、さらに「先行的決定根拠」と「後続的決定根拠」の二つに分かれる。決定する根拠の概念が決定されるべきものに先行し、この根拠がなくては決定されるべき事柄が存在さえしないような場合、この根拠を「先行的決定根拠」という。カントはこのような種類の根拠を「～があるから」という根拠、すなわち「存在根拠」あるいは「生成根拠」とも呼んでいる。他方「後続的決定根拠」においては、決定されるべきものはこの根拠とは別の何者かによってすでに措定されている。そしてこのような先だっての措定が行われている場合にのみ、決定する根拠の概念もまた後続的に措定される。このような後続的決定根拠は、「～であるから」という根拠、すなわち「認識根拠」とも呼ばれている（vgl. I391f.）。

このような二種類の根拠の概念の違いを分かりやすく説明するために、カントは木星の衛星の食を例に取り上げている（vgl. I392f.）。この例において決定されるべきものとして挙げられているのは、「光は一定速度で連続的に伝播する」という命題である。そこで次に、この命題と衛星の食との関係をめぐるカント考察を通じて「先行的決定根拠」と「後続的決定根拠」との違いを明確にしてみよう。

まず問題なのは、光の連続的伝播という先の命題に対して、衛星の食という現象がどのような役割を果たしているかということである。カントは木星の衛星の食はこの命題の後続的決定根拠、すなわち認識根拠であると言う。人間は木星の衛星の食によって、光が一

定速度で連続的に伝播していることを知ることができる。衛星の食という現象は、人間に「光は一定速度で連続的に伝播する」という命題を真理として認識させるのである。つまり、食という現象を通じてこの命題は真理として「決定される」のであり、それゆえ食は確かにこの命題の認識根拠である。しかし、これは決して食現象が原因となって光の連続的伝播が生じているという意味ではない。認識根拠は「決して真理を生みだしはせず、ただそれを説明するだけ」(I394)の根拠でしかない。なぜならば、食という現象がなかったとしても、光は依然として一定速度で伝播し続けるからである<sup>1)</sup>。事態はむしろ逆であって、光が一定速度で伝播しているからこそ、この食という現象が生じることができるのである。したがって、光の伝播そのものは何か別のものによってすでに先に指定されてしまっているはずである。

それゆえ、決定されるべき命題であった光の伝播という現象をこの現象そのものに先だって指定している根拠は、木星の衛星の食以外に存在する。そしてそのような根拠こそが、光の伝播が生じることが可能であるために必要不可欠な根拠にほかならない。このような根拠、すなわちこの命題の先行的決定根拠、「決定されるべきものが起こりうるためにあらかじめ指定されるべき根拠」(I393)とは何だろうか。カントによれば、それは光の媒体となるエーテルの小球の弾力性にある。この媒体の弾力性によって衝撃が少しずつ吸収され、そのつど微小な時間を消費する。そこからやがて知覚可能な一定時間が生じ、光の一定速度での運動が生じるとカントは説明する。したがって、エーテルの小球の弾力性がなければ、光の知覚可能な運動時間も、さらには速度というものも一切生じず、ひいては「光は一定速度で連続的に伝播する」というこの命題そのものが生じることが不可能になる。それゆえ、エーテルの小球の弾力性こそがこの命題の先行的決定根拠である。

以上の説明から見て、先行的決定根拠（存在根拠）と後続的決定根拠（認識根拠）との違いは明白である。後続的決定根拠は真理を説明するが、真理そのものを生み出すことはない。この根拠の働きは、すでに何か別の決定根拠によって指定された真理（光の伝播）を説明し、認識させることにある。もちろん、後続的決定根拠がなければ真理は真理として認識されることすらないだろう。しかし、真理性を証拠だてているこの後続的決定根拠は、実は自らが証拠だてる真理そのものを前提としなければ存在しないという循環をはらんでいる。この循環が認識根拠の特徴である。したがって、このような根拠のほかにさらにこの真理の存在そのものを決定している根拠が必要である。それが先行的決定根拠にほかならない。このようにカントは、まずただ認識を可能にするだけの後続的決定根拠から、存在あるいは生成を根本的に決定する先行的決定根拠を厳密に区別し際立たせる。その上で、カントは根拠をめぐる自らの考察の焦点を先行的決定根拠に、すなわち「存在を決定する根拠」(I394)に定める。カントが擁護する「決定根拠律」はこのような先行的決定根拠律の連鎖の系列、すなわち存在者の存在の仕方を根本から決定する根拠の連鎖の系列にほかならない。

さて、このような決定根拠律が人間という存在者に適用されるとき、どのような問題が生まれるのだろうか。人間も存在するものである限り、もちろん決定根拠律が適用される。すなわち、「存在を決定する根拠」である先行的決定根拠によって徹底的にその存在の仕

方を決定されているのである。ところが、この決定は人間の自由を根本から脅かすことになる。なぜならば、「決められてしまっている」ということと「自由である」ということは、通常決して両立しないと思われるからである。決定根拠律は人間の自由と対立する。それゆえ、先行的決定根拠に関するカントの議論は、必然的にこのような決定根拠律と自由との対立をいかに解釈し解消するかをめぐって展開されることになる。

さて、この問題——決定根拠律と人間の自由との対立——を考えるに先だって、カントはまず先行的決定根拠が妥当する存在者の範囲を注意深く考察し、限定している。存在を決定する根拠である先行的決定根拠は、存在するものすべてに妥当するかのように思われる。しかし、存在するものの中には明らかに別格の存在者がある。その存在者とは、あらゆる根拠の連鎖の源泉となる神である。決定根拠律の連鎖の遡及はこの源泉に至って終了するのであり、「答えの完了とともに問い〔＝存在の根拠を尋ねる問い〕は消滅する」(I 394)。しかし、このような究極の存在者たる神も、やはり存在するものの一つとして、その存在になんらかの先行的決定根拠を必要とするのだろうか。カントはこの問いに「否」と答える。その理由はまさに、先の引用の中にある。神という一切の根拠の源泉にたどりつくとき、存在の根拠を求める問いはその究極の答えを得るのであり、究極の答えを得るということは問いが終わるということと同義である。したがって、神において「その存在の根拠は何か」という問いはもはや存在しない。決定根拠律は神には妥当しないのである。そうであるとすれば、神の存在の仕方は決定根拠律によって支配されている神以外の存在者の在り方とはまったく異なっていることになる。神はほかの存在者とは異なり、なんらかの根拠によって存在しているのではない。それゆえ、カントは神を、いかなる先行的決定根拠もなく絶対必然的に存在するものとしている(vgl. I 395)。この点は非常に重要である。神はあらゆる存在の根拠の連鎖の源であるがゆえに、逆に自らの存在の根拠をどこかに(己自身の内にさえ)問う必要はまったくない。「神のほかにはいかなる根拠も認められないから神は自らのなかにひそかに根拠をかくし持っているはずだ」(I 394)という考えは、カントによれば「たいへんなあやまり」(I 394)であって、カントはここで「神から神自身の存在根拠を斥け」(I 394)ている。神の存在については、「そのものは存在する。この文章だけでそのものは語られ尽くされる」(I 394)とカントは言う。したがって、神の存在にはいかなる根拠も必要ではなく、神のみが完全に決定根拠律をまねがれている。決定根拠律は神という特殊な存在者には妥当しない。

以上のように決定根拠律が妥当する範囲を制限し、神という絶対必然的な存在<sup>V</sup>の特殊な在り方について述べたあと、カントは次のように結論づける。

「以上の証明から導かれることは、偶然的なものの存在だけが決定根拠という支えを必要とすること、および唯一の絶対必然的なものはいまの規則をまねがれているということである」(I 396)。

神以外のあらゆる偶然的な存在者は、その存在を先行的に決定する根拠なしで存在することは不可能である。先行的決定根拠とはまさにそのような被造物の生成の根拠であり、この根拠の源泉となっているのが神の存在であった。しかし、このような決定根拠律からの結論は、先にも述べたように大きな問題を生みだす。まず、決定根拠律が以上のように被



造物の存在を完全に決定するものであるならば、その強力な必然性は人間の自由の意識とまったく相反するであろう。さらに、この決定根拠の連鎖は余すところなくこの世のあらゆる出来事を網羅し、その連鎖は究極的に神に帰着する（しかも神はそれ以上自己の存在を基づけるためのいかなる先行的決定根拠も必要としない）のであるから、まさに文字通り神こそがあらゆるものの根拠でなければならない。しかし、そうであるならばこの世の悪に関しても神がその究極の生みの親であるということになるのか。だとすれば、カントが擁護する決定根拠律は人間の自由を困難にするばかりではなく、悪の責任を神に帰す主張となるのではないか。決定根拠律のもたらす万物の存在の普遍的必然性が、すべての自由と道徳を破壊するという危惧がここから生じるのである(vgl. 1399)。

このような決定根拠律にまつわる難点を回避するためには、決定根拠律の考え方そのものを否定する以外に術はないように思われる。ここに登場するのが決定根拠律そのものを否定し、無根拠の — すなわち無差別の — 自由を主張する人々である。この人々は決定根拠律からの人間の解放（無差別の自由）を次のように主張する、「確固とした帰結を生み出す根拠の連鎖から遠ざかれ。そして人間は自由な行為においてはどちらの側へも中立の態度をとるということを認めよ」(1402)。

しかし、カントはこのような無差別の自由の主張には組せず、あくまでも決定根拠律を擁護する立場を貫こうとする。だが、そうであるからといって人間の自由が破棄され、悪の問題が神に帰責されるということにはならない、とカントは述べる。カントによれば、決定根拠律が人間の自由とそれに伴う帰責や道徳の問題を破壊することはありえない。その主張の成否はさておき、『新解明』におけるカント自身の自由概念が現れるのはこの箇所である。カントはここで、決定根拠律そのものの強力な必然性は保持したまま、「存在が何によって決定されているか」(1398)に着目することによって人間の自由を確保しようとする。つまり、決定根拠の性質が人間の自由を保証するための鍵となるというのである。第2節では、決定根拠の性質を鍵とするこのようなカントの自由の概念について明らかにしてみよう。

## 2 『新解明』における人間的自由の概念 — 「知性」を決定根拠とする自由

単なる物理的運動と人間の行為との間で、それぞれを決定する根拠の連鎖の必然性に強弱を設け、人間の行為に関しては決定根拠の連鎖の必然性が弱いので自由になんらかの余地が残されているにちがいないと主張する自由擁護の議論がある。カントにとって、このような主張は決定根拠律と人間の自由とをなんとか両立させようとして、それぞれの立場に捏造を加えたいわば妥協の代物でしかない。決定根拠の連鎖の必然性に強弱などあろうはずがなく、この必然性はどのような種類の連鎖であっても変わることなしに、まったく完璧に出来事を決定しているからである。したがって、このような主張をカントは退ける(vgl. 399f.). これに対して、決定根拠律と人間的自由の両立の問題を考察する上での自分自身の立脚点を、カントは次のように明らかにする。

「問題の要点は出来事の発生がどれほど必然的かということではなくて、何によって必然的なのかということなのである」(1400)。

何によって存在が決定され必然的なものとなっているかということ、すなわち決定根拠の性質が、前節に述べたように人間の自由の成否の鍵である。カントの叙述に従って、人間の自由を可能にするような行為の決定根拠の性質を明らかにしてみよう。

カントがまず触れているのは、世界創造における神の働きの性格である。神の働きはその働きの反対が決して生じえないという意味で絶対的に必然であるが、しかし同時に「自由」でなければならない。しかし、なぜそのようなことが可能なのか。ある働きが必然でありながら同時に自由であるということがどうして起こりうるのか。カントによれば、それは「神の働きが神の無限の知性に基<sup>づ</sup>」(I400)いているからであり、「この知性が意志を導く」(I400)からにはほかならない。絶対的に必然にしてかつ自由な神の働きが、ここでは知性に基<sup>づ</sup>いた神の働きとして捉え直されている。

次いで、「人間の自由」がこのような神の働きの性格とパラレルに考察される。すなわち、人間の自由な行為も、神の働きと同様に必然にして自由という性格を持つ。それは人間の自由な行為の決定根拠が神の場合と同様に「意志に与えられた知性の動因」(I400)にあるからである、とカントは主張する。先ほどから問題になっていた決定根拠の性質の違いを、カントはここで次のように明らかにしている。

「自由な行為は、意志に与えられた知性の動因によってのみ発動するが、これに反して非知性的な運動つまり物理的機械的運動はすべて外的な衝撃によって、随意的自発的傾向性なしに必然的にひきおこされるのである」(I400)。

このような「知性の動因」が意志の決定根拠である限り、知性に基<sup>づ</sup>く神の働きの場合と同様に、人間の行為の自由は決して失われることはない。人間の行為が根拠の連鎖によって完全に必然的に決定されていることに変わりはないが、しかしその決定根拠が知性の動因である限り、その行為は人間にとって自発的なものとなる。したがってカントは、神の働きの場合とパラレルに、決定根拠の性質が知性的であることが人間の自由を保証すると主張する。以上のことから、『新解明』時点でのカントの人間の自由の概念は、「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」であると言えることができるだろう。

さて、人間の自由をめぐる以上のような自らの主張をさらに分かりやすくするために、カントはある架空の対話を設けて説明を重ねている。その対話では無差別の自由を擁護するカーユスという人物が、カントの立場（決定根拠律と人間の知性的自由の両立）を代弁するティティウスという人物によって論駁されているのであるが、この対話から簡単にカントの主張の要点を拾い、後の考察に備えてみよう。

この対話では、人間の自発性をめぐってまず「内部的原理 (principio interno)<sup>によって</sup>」という表現が繰り返し用いられ (vgl. I402, 404f.)、この表現を手がかりにして人間の自由とは何かが導き出されている。たとえば次のような説明がそれである — 「自発性とは内部的原理から発した行為である。この行為が神の表象に適合して決定される場合、自発性は自由といわれる」(I402)。ここに端的に述べられている内部的原理、自発性、自由という三者の関係を、カント（ティティウス）の叙述をもとにさらに補足して説明するならば次のようになるだろう。すなわち、行為の根拠は人間を誘ったり引きつけたりはするが、その根拠はそれだけでは絶対に必然的な行為の決定根拠とはならない。この根拠が完全な

根拠となるためには、「対象の誘いに応じる君の意志の自発的傾向 [= 内部的原理]」(I 402)が必ずなければならない。さらに、この自発性が当人に明確に意識され「正しい理性と合致」(I 403)したとき、初めて自発性は「自由」と呼ばれるようになる。

以上の説明から分かることは、人間の行為を決定する根拠が真に完全な決定根拠であるための最も本質的部分に、カントが「誘いに応じる人間の自発性」を組み入れているということである。かつ、このような自発性が理性（神の表象）と合致しているとき、この理性的な決定根拠の性質によって人間は自由となるのである。したがって、先の「知性の動因」は、この対話では「理性と合致した内部的原理」と名を変えて現れている。そして、このような意識的・知性（理性）的性質の根拠によって決定されるとき、人間は完全に決定されているが同時に自由である、とカントは主張する。つまりこのとき「決定される」ということがそのまま真に「自由である」ということにつながるのである。自らの知的な内部的原理（知性の動因）によって完全に決定されることが人間の自由であると考えこのような自由概念を、カントは次のように分かりやすい言葉でまとめている。

「自由に行動するとは、自らの欲求に合致し、しかも意識をもって行動することである。そしてこのことは決定根拠の法則によって斥けられるものでは決していないのである」(I 403)。

以上の内容から推論するに、この対話において展開されているカントの自由概念は「決定根拠律と矛盾せず両立する」というよりは、もはや「知性的な決定根拠によって決定されることそのもの」であると言えるだろう。カントの主張の要点は、理性に則った熟慮の末の意識的行為は人間にとって完全に必然にして自由である、ということにある。人間の自由な行為が神の働きとパラレルに考察される理由はここにあった。それゆえ、「人間はその意志をあらゆる動機に基づいて決定すればするほど自由になる」(I 402)のである。それは言わば、人間が理性に則った熟慮によって自己の本来の働きを意識し、かつ意識することを通じて今度は逆にその自己の本来の働きが人間自身を完全に必然的に決定するのだが、そのような仕方決定されること自体に人間の自由が存する、というような自由の概念なのである。このような形での必然性と自由との一致を含んだ自由が、『新解明』においてカントが主張する「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」であると言えよう。

### 3 残された問題－決定根拠なき自由の可能性

さて、『新解明』に見いだされるこのようなカントの自由概念は、後の1781年に著される『純粋理性批判』での自由概念とどのように関係しているのだろうか。『純粋理性批判』で示された超越論的自由の概念の生成過程を詳細に追った河村克俊氏の論文<sup>\*5</sup>によれば、『新解明』の後、カントはそこで見いだされた人間の「決定されている自由」との徹底的な批判的対決を行っている。この対決の過程で、決定根拠の連鎖とその第一原因である神からの人間の独立を獲得するために構成されたのが、『純粋理性批判』における超越論的自由、すなわち絶対的に無制約な決意性(Willkür)としての自由概念である。さらに、そのような人間の独立を獲得するために不可欠だったのが、決定根拠律の妥当範囲（感性界）を限定し、その限界として可想界を想定するというカントの二元論であった。

したがって河村氏は、「感性界から可想界を分けるという批判哲学のもっとも基本的な考え方の成立する背景に、決定根拠律と神の予知にたいする人間の独立をはっきりと示すというカントの意図があったことが理解される」と結論する。また他方、氏は『新解明』時点での「知性の動因」を意志の決定根拠とする自由概念が、『純粋理性批判』における人間の実践的自由として受け継がれていると分析している。

『新解明』における自らの自由概念との批判的対決のなかから、カントが新たに超越論的自由の概念を構成し、他方『新解明』での自由概念は実践的自由へと受け継がれたという河村氏の考察に、私もまた同意する。しかし、このようなカントの自由論の展開は、すでに『新解明』の内にその萌芽を見てとることができるのではないだろうか。さらに言うならば、『純粋理性批判』における超越論的自由という完全に無制約な自由概念の発端は、以下に述べるような『新解明』でのカントの論旨の混乱の内にすでにあると思われる。最後にその問題について考察してみたい。

『新解明』におけるカントの論旨の大きな混乱とは、人間の自由を確保するために最も重要であった決定根拠の性質を論じる脈絡、すなわち「存在が何によって決定されているか」という脈絡において、カントが神の働きを持ち出す点にある。これは決定根拠律をめぐるカントの最初の主張と明らかに矛盾している。なぜならば、最初の主張では、神の存在はいかなる根拠によっても決定されないはずだったからだ。前節でくわしく検討したように、カントは決定根拠律の問題を論じた際、この根拠が妥当する範囲を被造物に制限している。この制限において、神は決定根拠律の妥当範囲外にある特殊な存在者として、すなわちいかなる先行的決定根拠もなく絶対必然的に存在するものとして特に定義されていた。神は決定根拠律を完全にまぬがれた唯一の存在者であり、その外にも内にもまったく先行的決定根拠を持たない。それゆえ、神の存在は何によっても決定されない。「存在が何によって決定されているか」という根拠を問う問いが完全に終息するところが、神という特殊な存在者であったはずである。したがって、神の働きが絶対に必然であると言われるのも、その働きがなんらかの根拠によって必然的に決定されているからではなく、逆にその働きがいかなる根拠もなく端的に生じるからにはほかならない。その働きの絶対的必然性は、決定根拠によって生じるのではなく「そのものの存在の措定から生じた」(1396)のである。

したがって、たとえそれが神の内なる「無限の知性」であったとしても、神自身に先行するような神の働きの根拠があるということは最初の主張と矛盾している。そもそも先行的決定根拠を問う問いが神において問われていること自体が矛盾である。それゆえ、知性に基づくのであるから神の働きは自由だ、という主張にも混乱がある。神においては知性が意志（働き）を決定するのではなく、意志はいかなる先行的決定根拠も持たずに絶対的に無制約に働くのではないか。そして、このように決定根拠律から自由に「何故なしに働く」という点にのみ、神における必然性と自由との一致が、すなわち神の本来の絶対的自発性が垣間見られるのではないか。

しかし、『新解明』において、カントは神の「知性に基づく」働きの性格を通して人間の行為の性格を考察している。すなわち、神の存在と人間の存在をパラレルに考えること



によって、人間の自由の可能性を確保しようとしている。それは人間という被造物のみが、すべての被造物のなかで唯一神的な存在の仕方を分け持つという主張でもある。ところがその際、このようなパラレル性の考察は、神が人間の側へと引き寄せられるという形で行われてしまう。すなわち、人間を支配する決定根拠律の脈絡のなかへと神が引きずりこまれて、「神が知性を根拠としつつ自由であるように、人間もまた同じ仕方で自由だ」という主張が生じている。したがって、『新解明』では決定根拠律という大命題は決して崩れず、これを崩さぬように神の存在の仕方がねじ曲げられるという事態が生じてしまっているのである。これに対して、人間を神の側へと引き寄せ、「人間もまた神のように決定根拠律をまねがれることができる」という仕方で人間における神的な存在の分有を主張し、それを通じて人間の自由の可能性を確保するという解決方法が残っている。しかしそのためには、決定根拠律をまねがれた神の絶対的存在措定の内に見いだされる特殊な自発性の形を一つの自由概念として結晶させ、これを人間の自由の内にも想定する必要がある。それが『純粋理性批判』における「超越論的自由」の概念だったのではないだろうか。

言いかえると、『新解明』におけるカントの論旨の混乱の原因は、いかなる決定根拠も持たない本来の神の絶対的存在措定の働きに匹敵するような宇宙論的な意味での自由と、決定根拠を持つ自由である人間の意志自由とが、概念としていまだ分離されないままになっている点にあると思われる。カントが『新解明』で見いだした「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」は、後の『純粋理性批判』における「実践的自由」、すなわち「理性によってのみ表象される動因により決定されうる」(B830)と特徴づけられる自由の概念につながっている。他方神の存在に関していま推察したような、いかなる決定根拠にも制約されない絶対的自由の概念は、同じく『純粋理性批判』のなかで「超越論的自由」の概念となって結実しているのではないか。さらに後者の「超越論的自由」は、前者の理性という決定根拠を持つ「実践的自由」に対して、その決定根拠の働き自身の完全な無制約性を保証する原理として、すなわち理性自身の絶対的自発性を保証する原理として関わる。つまり「超越論的自由」は「実践的自由」の核をなす概念を形成し、人間の自由概念の最も本質的部分に取り込まれていくことになると思われる。『純粋理性批判』において、カントはこのような二つの自由概念の関わりから、人間の真の自由を確保しようとするのではないだろうか。

しかし、序でも述べたように、『純粋理性批判』におけるこれら二つの自由概念の関係は決して明らかではない。実践的自由（決定根拠をもつ自由）と超越論的自由（いかなる決定根拠にも制約されない自由）という二つの自由概念がどのように関連しているのかということが、人間の自由を考える上で最も大きい問題である。しかも、カントはこの超越論的自由の概念こそが意志の自由の問題を考える上での難しさの中心にあると述べている。そこで、第二章では『純粋理性批判』に現れるこの二つの自由の概念について考察してみよう。

本章ではまず、『純粋理性批判』における超越論的自由について、この概念が理性のアンチノミーのなかで想定されていく経緯を追った上で（１）、この概念の正確な内容を検討し、それが『新解明』での自由をめぐる考察をどのように受け継いでいるかを明らかにする（２）。次に同書における実践的自由の概念について考察し、同じく『新解明』との関係を見た後に（３）、実践的自由が経験によって証明される、とカントが述べていることの意味をくわしく検討したい（４）。さらに、この二つの自由概念の関係についてのカントの叙述から、カントが人間的自由の問題の本質を超越論的自由の概念によって取り出そうとしていたことを確認する（５）。そして最後に、このようなカントの試みが『新解明』での自由論との比較において、根源的自由の隠れとも言うべき大きな問題を孕んでいることを検討してみたい（６）。

### 1 超越論的自由と理性のアンチノミー

超越論的自由は、『純粋理性批判』弁証論の第三アンチノミーで提示されている自由の概念である。この第三アンチノミーの定立で、カントはまず次のように述べている。「自然の法則に従う原因性は、世界の諸現象をすべてそこから導くことができるような唯一の原因性ではない。世界の諸現象を説明するためにはさらに自由による原因性を想定する必要がある」（B472）。ここで「想定される必要がある」とされた自由が超越論的自由であるが、この自由の概念は第三アンチノミーの定立、反定立、およびそれらの証明のいずれにおいても、まず世界の諸現象を説明するための概念として提示されている。それゆえ超越論的自由は、その想定当初からとりわけ人間の意志や行為に関わる概念として示されているわけではない。超越論的自由が人間の意志や行為の自由との関係から論じられるのは第三アンチノミーの定立に対する注(B476ff.)が最初であるが、そこでもカントは、超越論的自由の概念について「ただ本来は世界の起源を理解できるようにするために必要なかぎりで示した」（B476）と述べている。これは見過ごしてはならない重要な点であろう。なぜならば、超越論的自由が世界の諸現象をその起源において説明するために必要な原因性としてまず示されているということは、この自由が本来どこから導かれた概念であるかを明確に表しているからである。人間の意志や行為の自由を論じるために、このように世界全体に関わるような特殊な概念が必要とされたことは注目に値する。『純粋理性批判』の自由論における最も大きな論の脈絡は、この点にあると思われる。しかし、自由論全体の脈絡に関するくわしい解釈は、この後『純粋理性批判』での自由概念をすべて検討した後に、本章の最後（第６節）で行わなければならない。この第１節では、世界の諸現象を説明するために必要とされた超越論的自由の正確な概念を把握する前提として、まずアンチノミーにおいて理性が陥っている状況を簡単に振り返ったうえで、超越論的自由が想定される経緯を明らかにしてみたい。

カントはアンチノミー（二律背反）という矛盾した状況に陥っていく理性の本性につい

て、次のように説明している。

「理性は与えられた被制約者に対し、制約者の側における絶対的総体性を求め、〔中略〕その結果、経験的な総合を無制約者にまで押し進めて、経験的な総合に絶対的な完全性を与えようとする」(B436)。

制約されたものに対して、それを包摂するより普遍的な制約を求めてどこまでも出来事の連鎖を溯り、最終的にその連鎖のすべてが収斂されていくような無制約者を見いだすまで落ち着こうとはしない理性推理の性格は、しかしその試みが現象界のなかで行われる限り決して満足させられることはない。なぜならば、現象において見いだされる一切のものは常に制約されているからである。現象界に見いだされる出来事はすべてある一定の時間・空間において与えられた出来事であり、どのような場合でも常に時間上これに先行する原因を持っている。それ以上いかなる原因も持たない絶対的な無制約者は、現象のなかには存在しない。それどころか、むしろ原因と結果のカテゴリーによって始めて「経験（現象）」そのものが可能になるということこそが、超越論的弁証論に先んずる超越論的分析論でのカントの結論であった。それゆえ、先行する原因なしに生じるような、いかなる制約も持たない無制約的なものを現象のなかで求めようとする自体が完全な矛盾である。現象界のなかには「もはやそれ以上何ものをも前提しない前提」(B379f.)など見いだしようがないのである。それゆえ、絶対に無制約なものを現象のなかで求めようとする理性の試みは、理性の本性によって強いられた避けられない試みでありながら、結果おのずから矛盾した状態に陥らざるをえない。それが理性のアンチノミーであった。超越論的自由は、このように逼迫した状況のなかで理性が想定せざるをえない原因性として現れるのである。そこでもう一度第三アンチノミーに帰って、いま述べたことを元に超越論的自由が想定される経緯を振り返ってみよう。

相次いで連鎖する現象界の原因と結果の系列を支配している法則は自然法則である。他方、理性はこのような現象界の因果系列に対し、上述のようにその本性に強いられて、「相次いで由来する原因の側における系列の完全性」(B474)を求める。それは自然法則に従って進行する因果系列の「第一の始まり」(B474)を探究することにほかならない。先述の「無制約者」が、ここでは「第一の始まり」として理性によって求められているのである。しかし、理性はそのような絶対的始まりを現象の内には決して見いだすことができない。というのは、現象のなかに見いだされるいかなる対象も、感官を通じてある特定の時間・空間のなかで与えられる限られた対象でしかないからである。その限りにおいて、現象のなかに見いだされる始まりは、いかにそれが「第一の始まり」のように見えようとも、それはやはり時間における何らかの先行状態を前提として生じた「二次的な始まり」(B473f.)でしかない。しかし、このような困難にもかかわらず、やはり理性は自らの本性に強いられて「第一の始まり」を求めざるをえない。それゆえ、このとき理性は自らの要求を満足させるために、「二次的な始まり」しか与えない自然法則とは異なる別の原因性を想定するようになる。ここに想定された原因性が、いかなる先行状態もない完全な「第一の始まり」を与える超越論的自由の概念であった。

## 2 超越論的自由 ― 決定根拠なき自由

さて、この超越論的自由についてカントはさらに繰り返し説明を重ねている。その説明のなかには、「第一の始まり」を与える超越論的自由がいったいどのような性格のものであるかがくわしく示されている。超越論的自由の説明としては、たとえば次のようなものを挙げることができる。

「その原因性によってあるものが生じるが、しかしその原因性の原因がさらに別の先行する原因により、必然的な法則〔自然法則〕に従って決定されてはいないような原因性」(B474)。

「自然法則に従って進行する諸現象の系列を自ら始めるといふ、諸原因の絶対的自発性」(B474)。

ここには二つのことが示されている。一つには、繰り返し述べているように、超越論的自由が与える「第一の始まり」がそれ自身はいかなる先行する原因も持たないということ、つまり完全に無制約な始まりでなければならないということである。さらにもう一つは、この無制約的な始まりによって始められるものは、自然法則に従って進行する諸現象の系列だということである。この二つのことから分かるように、超越論的自由とは諸現象の最初の原因が絶対的に無制約であることを示す概念にはかならない。世界の起源はこのような概念を想定することによって初めて理解される。しかし、これにはいまだ少しの説明が必要であろう。そこで、弁証論でのカントの叙述を手掛りに、超越論的自由の概念が意味するところを正確に考察してみたい。

まず、超越論的自由と自然法則との関係から考えてみよう。先の第三アンチノミーの定立において、超越論的自由は世界の諸現象を説明するためのもう一つの原理として、現象を支配する自然法則と並んで提示されていた。しかし、このことは超越論的自由が自然法則と平行して同じレベルにある原理であることを意味してはいない。それどころか、超越論的自由は自然法則に従って進行する世界の因果系列に対し、その系列そのもののメタ原理、つまり現象全体の生起の根本的な根拠となる原理である。このことは「自然法則に従って進行する諸現象の系列を自ら始める」という先の引用のなかに、あるいは「諸現象の系列の最初の始まりが自由からである」(B477)というカントの叙述のなかに明白に表現されている。したがって、超越論的自由の概念が「世界の諸現象を説明する」とは、現象の因果系列の個々の項となっている出来事の生起についてこの概念が説明するという意味では本来ありえないだろう。もちろん、結果として超越論的自由が現象界における一つ一つの出来事の生起を説明する原理となることはあるかもしれない。しかし、超越論的自由の概念が想定される本来の目的は、このような個々の出来事の生起を説明することにはない。この概念の本来の目的は、そもそもそのような出来事の系列の総体が何に由来しているのかという、系列全体（世界）の起源を説明することにある。現象全体を支配する自然の因果系列の最初の始まりは超越論的自由の働きであり、それゆえに超越論的自由はまた、世界の現象の起源に総体的かつ根本的に関わる自由として、「宇宙論的意味における自由」(B561)とも呼ばれるのである。

さて、しかし「諸現象の系列の最初の始まりが自由からである」ということは、この自



由が現象界における因果系列の第一番目の項であるということの意味しない。先にも述べたように、このような「第一の始まり」が現象のなかに見いだされる「始まり」である限り、この「始まり」には必ず時間における何らかの先行状態がその前提として存在する。それゆえ「第一の始まり」に見えたものも、実は「二次的な始まり」に過ぎなかった。現象のなかに見いだされるものは必ずそのような先行状態の制約を受けているのであり、むしろ逆にそのような時間上の制約を受けているからこそ、それは現象として成立することができたのである。したがって、超越論的自由という「第一の始まり」は時間のなかで継起する原因と結果の系列のなかに見いだされるような始まりではありえない。「現象における原因のなかには、系列を端的にみずから開始できるようなものはありえないことは確実である」(B571)とカントは繰り返し主張する。超越論的自由の第一の原因としての働きそれ自体を現象界の原因と結果の系列のなかに見いだすことは、絶対に不可能なのである。それゆえ、超越論的自由は単なる理念であって、いかなる意味においても経験的概念ではない(vgl. B561)。

しかし、そうであるとすれば、超越論的自由は現象（経験）以外のところに見いだされる概念でなければならないということになる。逆にいうならば、もし現象のほかになにものもなければ、自由はまったく不可能な概念となってしまう。すなわち、「現象が物それ自体であるならば、自由を救うことはできない」(B564)。しかし、現象が決して物それ自体ではないこと、つまり現象が私たちの直観を離れてそれ自身存立する事物ではないということは、超越論的分析論におけるカントの最も重要な結論であった。カントはこの結論のなかに超越論的自由の可能性を見てとる。彼は次のように主張する。

「現象はそれ自体物ではないので、超越論的対象が現象の根底になければならない。その超越論的対象が現象を単なる表象として限定するのである。それゆえ、この超越論的対象に対して、超越論的対象がそれによって現れるところの性質〔自然法則による原因性〕のほかにも、もう一つの原因性〔自由〕を付与することを妨げるものは何もない。この原因性の結果は現象のなかに見いだされるが、この原因性は現象ではないのである」(B566f.)。

ここに明らかに主張されているように、超越論的自由の働きの結果は現象として現れるが、原因である超越論的自由の働き自体は現象の系列の外にある（＝経験のなかに見いだすことはできない）。超越論的自由による現象の系列の開始は「時間に関して」(B478)見たときの開始ではない。それゆえ、現象の外にあって現象の原因となるこのような超越論的自由は、現象の「現象ならざる根拠」(B565)であり、現象の「叡智的原因」(B565)と呼ばれる。

最後に、現象の根拠であるこのような超越論的自由それ自体には、逆にこの自由を根拠づけるどのような原因も先行していない。さらに遡ってみずからの根拠となる先行原因を必要とするのは、現象界の因果系列のなかに見いだされる原因である。これに対して、そのような現象の系列の内には決して現れない自由の働きは、それに先行してその働きを制約するようないかなる原因も必要としない。この働きはそれのみで絶対的であり、まさに「無制約な原因性」(B476)にほかならない。それゆえにこの自由は「絶対的自発性」と呼

ばれるのであって、「まったく自ら始める」というこの無制約性こそが、超越論的自由の最も大きな特徴である。

さて、以上に整理した超越論的自由の性格 — 現象全体の生起の根本的な根拠となる宇宙論的原理であって、いかなる意味においても決して経験的概念ではないがゆえに叡智の原因と呼ばれ、それ自身は先行原因なく完全に無制約に現象の根拠となる能力 — は、明らかに『新解明』でのいかなる先行的決定根拠も持たない神の絶対的存在措定の性格を引き継いでいる。神の存在の絶対的措定もまた、「すべての出来事の究極的根拠」(I399)でありつつ、それ自身は決定根拠律をまねがれた完全に無制約な働きだった。このような神の存在の絶対的措定において推察される一種の自由（いかなる先行的決定根拠も持たない本来の意味での神の絶対的自由）が、『純粹理性批判』では「世界の起源を理解できるようにするため」に必要である超越論的自由の概念となって姿を現しているのではないか。それゆえ、超越論的自由はあくまでも「理念」でしかなく、人間の経験（現象界）に対していかなる具体的な関わりも持たない。この理念は経験的要素を含まず、この理念の対象が経験の内に与えられることもない。ただ、現象界におけるその結果から、そのような理念が原因として遠く想定されることが不可能ではないというに過ぎない(vgl. B572)。というよりは、むしろ逆に経験に対していかなる具体的な関わりも持たないからこそ、このように純粋な超越論的理念を想定することが許されたのである。しかし、本来はこのような宇宙論的理念である超越論的自由が、『純粹理性批判』ではさらに人間の選択意志における実践的自由と関わって意味を持つことになる。そこで次に、その実践的自由の概念について検討してみよう。

### 3 実践的自由 — 理性を決定根拠とする自由

「実践的自由」は人間の選択意志における自由の概念である。『純粹理性批判』において、この概念はまず弁証論で、さらに方法論の「純粹理性のカノン」で取り上げられ、定義されている。それぞれの箇所において、カントは実践的自由をそれだけで単独に取り上げているわけではなく、最終的には常に超越論的自由との関係からこれを論じていることは注目すべき点であろう。しかし、このような二つの自由の関係についての考察は第5節に譲り、ここではまず実践的自由の概念の具体的な内容を明らかにしてみたい。

カントはまず弁証論で、実践的自由を「実践的な意味での自由とは選択意志が感性の衝動による強制から独立していることである」(B562)と定義している。人間の選択意志は感性の動因によって受動的に触発を受けていながらも、しかし「動物的な選択意志(arbitrium brutum)」(B562)とは区別される「自由な選択意志(arbitrium liberum)」(B562)である。人間の選択意志がこのように感性的でありながらかつ自由である理由は、人間が「感性的衝動の強制からは独立に、みずから自己を決定する能力」(B562)を持っていることにある、とカントは言う。ここに述べられている人間の選択意志に特有の自己決定の能力が、実践的自由にほかならない。

以上のような弁証論での説明は、カノンにおいてさらにくわしく繰り返され、「みずから自己を決定する」と言われたときの、その選択意志の決定の性質が次のように明確にな

る。

「感性的衝動から独立で、したがって理性によってのみ表象される動因によって決定される選択意志は、自由な選択意志(arbitrium liberum)と呼ばれる」(B830)。

このカノンでの説明からすると、実践的自由とは「理性によってのみ表象される動因が選択意志を決定することができる」という事態である。選択意志を決定する根拠が「理性によってのみ」与えられていることが、ここで明らかにされている。もちろん選択意志と別に理性があるわけではなく、弁証論で「みずから自己を決定する」と述べられていたように、この自由は他のものには拠らない自己決定の能力である。しかし、そこにはやはり決定の根拠が必要であり、その根拠は理性から生じる。このような自由の性格は、『新解明』で述べられた「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」に等しい。『新解明』においてカントが示した自由概念は、『純粹理性批判』ではこのように実践的自由という形で引き継がれているのである。

#### 4 経験と実践的自由

さて、以上のような内容を持った実践的自由の概念に対して、カントはもう一つ超越論的自由とはまったく異なる重要な特徴を加えている。それは実践的自由と経験との関わり——すなわち「実践的自由を経験によって証明することができる」(B830)という事態である。これとは対照的に、第2節でみた超越論的自由は、いかなる意味でも経験と関わらない、決して経験のなかに与えられることのない概念であった。それゆえ、実践的自由が同じ「自由」でありながら経験によって証明されるとは、非常に奇妙なことであるように思える。この「経験による実践的自由の証明」について、カントはさらに次のように説明している。

「私たちは実践的自由を、経験によって、自然原因からの自由として認識する。すなわち意志決定における理性の原因性として認識する」(B831)。

ここでは実践的自由が「自然原因からの自由」すなわち「意志決定における理性の原因性」と言い換えられている。その上で、この理性の原因性を私たちが「経験によって認識する」とカントは主張する。しかし、ここに述べられている「理性の原因性を経験によって認識する」とは、いったいどのような事態を指すのだろうか。

いまのカノンからの引用の前後に見られるカントの叙述から判断すると、「理性の原因性を経験によって認識する」とは、理性が与えるさまざまな実践的法則、すなわちさまざまなレベルでの当為(Sollen)を、人間が経験的に意識することにほかならない。カント自身が挙げている理由がそれを示している。その部分を引用してみよう。カントは「経験によって実践的自由を証明することができる」と明言した後、その理由を次のように説明している。

「なぜならば、刺激するもの、つまり感官を直接に触発するものだけが人間の選択意志を決定するのではなく、より離れた仕方で〔間接的に〕有益であったり有害であったりするものについて表象することによって感性的欲求能力に対する印象に打ち勝つという能力を、私たちは持っているからである。しかるに、私たちの全状態について何が欲求

するに値するか、つまり何が善くて有益であるかをこのように熟慮することは、理性に基づいている」(B830)。

理性に基づいたこのような熟慮(比較考量)の経験は、人間の内に「AよりもBの方がよい、AよりもBであるべきだ」というような一種の当為の意識となって現れる。したがって、カントは、人間の経験的な当為の意識を引き合いに出し、そのような当為の意識が理性に基づいていることに注目して、この当為の経験的意識が理性の原因性を、つまり実践的自由を証明すると説明するのである。弁証論における次のようなカントの言葉も、このことを明白に示している。

「この理性が原因性を持つということ、少なくとも私たちが理性においてこのような原因性を考えるということは、あらゆる実践に際して私たちが遂行能力に対し規則として課す諸命令(die Imperative)から明らかである」(B575)。

カントは引用の直後に、感性や自然は決して人間に当為の意識をもたらすことはできないということを強調した上で、次のように続けている。

「理性が表現する当為(Sollen)は、[感性的に]制約された意欲に対して基準と目的を、いやそれどころか禁止と威信を対置する。たとえ単なる感性の対象(快適なもの)であるにせよ、あるいはまた純粹理性の対象(善いもの)であるにせよ、[対象の如何にかかわらず]理性は経験的に与えられている根拠には屈せず、現象において現れるような諸事物の秩序には従わない。むしろ理性は完全に自発的に、理念にしたがって独自の秩序を作りだす」(B576)。

このように、たとえどのような対象に関してであれ、そこになんらかの形で理性が関与している限りは、理性はその対象をめぐって「自然の秩序とはまったく別の規則と秩序」(B578)を形成し、その秩序が「べし」という当為の形をとって人間の内に経験的に意識されるのである。このさまざまな当為の経験的意識が、自然とは違う原因性の源泉(理性)が働いていることを人間に知らせる。このように経験を通じて認識された理性の原因性を、カントは「実践的自由」と呼んだのだった。それゆえ、「実践的自由は経験によって証明されうる」とは、実践に際して生じる経験的な当為の意識が自由を証明する、という意味にはかならない。以上の結論に基づいて、ここで具体的に二つの事例を考えてみよう。

第一に、たとえばある人がたまたま訪れた喫茶店のメニューのなかに、大好物のケーキがあるのを見たとする。いつもなら即座にそのケーキを頼むのだが、そこでちょっと考えて、カロリーも高いし体にもよくないから今日は我慢をして紅茶だけにしておこう、と判断する場合がある。このとき、その人はケーキも食べる場合と紅茶のみにする場合の二つを比較し、「自分の健康」という「より離れた仕方では有益であるもの」を考えることによって、「ケーキ」というその人の感官を直接に刺激するものを離れ、その印象に打ち勝ったのである。もしこれが人間でなく動物であったなら、同じような状況下でこのような判断をすることはできず、好物のみをひたすらに食べて体を壊してしまうだろう。ここで「今日はケーキよりも紅茶だけの方がよい」という判断を下しているのは、カントによれば直接的にはもちろん理性である。それゆえこの判断(一種の当為の意識)は、一つの感性的制約(ケーキ)からある意味で独立した理性の原因性があるということを、私たちに

証明している。

次に同じくある人が、大変に混雑した満員のバスのなかで、目の前に赤ん坊を抱いた若い母親が立っているのを見たとする。その人自身は幸運にも座席に座れたのだが、一日働いて大変に疲れており、とても若い母親に席を譲る気にはなれない。ところがこの人は、まったく譲る気になれないにもかかわらず、「このまま座っていたい」という圧倒的な気持ちに打ち勝って、とりあえずその母親に席を譲った。これもまた、カントによれば理性の判断である。この場合、この人に最も身近な感性的欲求は「このまま座っていたい」というものであったことは間違いないが、理性はこの感性的欲求に左右されることなく「席を譲る方がよい」という判断を下したのである。それゆえ、この判断も、直接的な感性的制約からは独立に働くことができるような理性の原因性があることを、私たちに証明している。

以上、カントの叙述をもとにして作り上げた二つの具体例を通じて、人間における当為の経験的意識が、感性から独立した理性の働きを証明していることを見た。「実践的自由（理性の原因性）が経験によって認識される」とは、理性が与えるさまざまな実践的法則、すなわちさまざまな当為（Sollen）を、人間が経験的に意識することを意味している。カントが主張する「経験による実践的自由（理性の原因性）の証明」とは、このような事態を指していたと思われる。しかし、このような「経験による証明」は、人間の実践的自由をどのような位置に据えることになるのであろうか。「経験による証明」をさらにくわしく見ていくと、そこにはさまざまな問題が含まれていることが分かる。経験によって認識される実践的自由（理性の原因性）の概念には明らかにある限界があり、その限界が実践的自由を非常に不安定な概念にすると同時に、この自由に無限の可能性への扉を開いているのである。しかし、これを明らかにするためには、先のさまざまな当為の法則の内容をさらにくわしく分析し、この法則が証示する実践的自由の概念をもう一度検討することが必要である。カントによれば、当為という形をとって理性が人間に与える法則（諸命令）は、「実用的法則」（B828）と「道徳法則」（B828）の二つに分類される。そこで、次にこの二つの法則の性格および各々の法則が証示している理性の原因性（実践的自由）の特徴をくわしく分析し、この課題に答えてみよう。

なんらかの目的を感官の側が与え、その感官の目的を達成するために理性がいろいろな手段を比較考量して法則を示している場合、そこで意識される当為は「実用的法則」である。言うまでもなく、先の喫茶店の例はこれに当たる。この例において確かに理性は働いてはいるが、しかしその理性の働きは再び感性につながるような働きでしかない。なぜならば、この場合に理性によって下された判断の最終的な根拠は「健康」にあるからである。結局、理性は「太りたくない、健康でいたい」という感性的欲求に仕えるというかたちで自分の能力を行使したのであって、他の何にも従属せずに自ら純粹にその能力を発揮したわけではない。したがって、この例に見られる理性は、さまざまな感性的欲求を最終的にもっともうまく満たすための、いわば計算機のような役割を果たしているにすぎない。確かにこのとき理性は「ケーキが食べたい」という一つの感性的欲求を断ち切るために働いてはいるが、しかしこの働きはすべての感性的欲求を離れた働きとは明らかに異なる。逆



に、ある一つの感性的欲求を断ち切る理性の働きが、再び別の感性的欲求を満たすために用いられているのが、このような計算的理性の特徴である。したがって、計算的理性が生み出す実用的法則の実例は経験のなかに無数にあり、その一つ一つが人間のある意味での「自由な行動」(B828)を示してはいるが、その自由は後に『実践理性批判』で「回転焼肉機械の自由」と呼ばれるようになる明らかに相対的で心理学的な自由の概念でしかない(vgl. V97)<sup>17</sup>。『純粋理性批判』ではこのような自由の概念も実践的自由として数えられていることは否定できないが、カントが本来の人間の自由として救おうとした実践的自由はこのような自由の概念にはなく、むしろ次に示すような純粋な理性の働きの可能性を想定する余地をわずかにでも残した自由概念にある。

さて、このように相対的自由の概念しか与えない「実用的法則」に対して、純粋な理性自身がいかなる経験の制約も受けず、まったくアプリアリに目的を与えている場合、そこに命じられている当為は「道徳法則」と呼ばれる。ところが、道徳法則はその純粋性・アプリアリ性ゆえに、先の実用的法則とはまったく異なり決して経験のなかにその実例を示すことはできない。純粋な当為などというものが経験的事実として認識されることは不可能であって、その意味で道徳法則は経験によってはあるともないともまったく判断がつかない。経験は、道徳法則のような純粋な当為の存在を決して肯定することができないが、逆に否定することもできないのである。先の満員バスの例は、このような純粋な当為である可能性を残している。しかし、それと同時にまた逆の可能性も否定できない。なぜならば、「このまま座っていたい」という感性的欲求を押さえて現れた「席を譲るべきだ」という当為が、この当為を経験した本人自身の知らないところで再び別の感性的欲求（たとえば相手の喜ぶ顔を自分の満足とするような感性的欲求）に絶対に結びついていないとは断言できないからである。経験はこのような断言を許さない。満員バスの例において、経験が証明できるのはそこになんらかの理性の原因性が働いたことだけであって、その原因性が純粋なものであることではない。つまり、経験が証明しているのは、席を譲った人がせいぜいその人のその時点での経験的意識が及ぶ限りのあらゆる感性的欲求から独立に、「席を譲るべきだ」という理性の命令に従ったということだけである。この満員バスの例は、経験的意識が及ぶ限りでの一切の感性的欲求に理性が従属していないという点で、喫茶店の例とは確かに異なっている。喫茶店の例では、理性はただ一つの感性的欲求（ケーキを食べたい）を断ってはいるが、しかし明らかに別の感性的欲求（健康でありたい）に従属していることが一見して見て取れるからである。とはいえ、満員バスの例において経験が証明している理性の原因性のさらに裏側に、なんらかの感性的欲求がひそかに手をのばしていたかもしれないという可能性に対しては、やはり経験はそれを「イエスともノーとも断言できない」と言うであろう。しかしその一方で、断言できないからこそ、そこにはもしかしたら単なる「回転焼肉機械の自由」ではない純粋な理性の原因性があるかもしれないという可能性も、完全に否定はされないのである。以上「道徳法則」という形での当為に関して述べたことを整理してみると、次のように言うことができるだろう。まず「道徳法則」が私たちの一つの経験的意識（当為の実例）となって「実践的自由」を証明する、ということはまったく不可能である。それは道徳法則を実例として経験のなかに挙

げること自体が不可能だったからである。したがって、バスの例においてあらゆる感性的欲求を断ったかにみえる「席を譲るべきだ」という理性の命令も、それが経験的意識と考えられる限り、単なる実用的法則であるか道徳法則であるかは判定できない。しかし、判定できないというそのことが、この例において私たちに、単なる「回転焼肉機械の自由」に陥らないもう一つの実践的自由——純粋な理性の原因性——の可能性をわずかに残すのである。

以上の二種類の当為の意識の分析から分かるのは次のようなことである。経験は人間に理性の原因性があることは証明するが、この原因性が純粋なものであるかどうかは決して証明しない。その意味で「経験による実践的自由（理性の原因性）の証明」には限界がある。この証明の限界によって、実践的自由はそれがいかに純粋なものにみえる場合でも、常に単なる「回転焼肉機械の自由」に陥ってしまう可能性を拭い切れない不安定な概念となる。しかし、逆に経験は人間が経験的に認識する実践的自由のすべてが「回転焼肉機械の自由」であるとも断言できない。それゆえ、このような経験による証明の限界が、純粋な理性の原因性の可能性を、人間のある種の経験的な当為の意識のなかにわずかに残すのである。このわずかに残された可能性を、「感性的なものの捨象」という理論的操作を通じて洗いだし、純粋な当為の客観的可能性として定式化したのが『実践理性批判』の「理性の事実」であろう。しかし、『純粋理性批判』においてこの可能性は、先に考察した超越論的自由の概念によって担われることになる。経験による自由の証明の限界が、いかなる意味でも経験的概念ではない超越論的自由を必然的に要請する。ここに実践的自由と超越論的自由との関係が生じる。第5節ではこの問題を考察したい。

## 5 超越論的自由と実践的自由の関係

実践的自由はどこまでも経験によって証明される理性の原因性である。前節でくわしく考察したように、経験による証明には限界があるため、この自由は「回転焼肉機械の自由」（心理学的・相対的自由）へと転落してしまう恐れを決して拭い去ることができない。このような自由へと転落しない「純粋な理性の原因性」が実践的自由のなかにあるかどうかを、経験が証明してみせることは不可能である。経験が証明するのは、そのつどのいくつかの（あるいは経験的意識がその時点で教えることができる限りでの一切の）感性的制約から理性の原因性が独立していることだけであり、理性の原因性があらゆる感性的制約から完全に独立していることではない。経験はこのような純粋な原因性を決して証明できない。それゆえ、実践的自由（理性の原因性）には常に次のような疑念がつきまとう。

「理性がそれによって法則を指令するこれらの働き〔実践的自由〕において、理性自身が再びほかの影響によって決定されてはいないか、また感性的衝動に関して自由と呼ばれるところのもの〔実践的自由〕が、より高次でより遠い作用原因に関しては再び自然である可能性はないか」（B831）。

もちろんカントによれば、このような疑念は「思弁的」であって、実践や行為が問題である場合には度外視してもかまわない。しかしその一方で、カント自身が繰り返し述べるように、自由意志の可能性をめぐる最大の難問は古来このような疑念から生じている。人間

の自由の可能性は、私たちが経験によって「持っている」と信じている自由が単に錯覚（回転焼肉機械の自由）にすぎないのではないかという批判にどう答えるかという点にかかっているのである。たとえば、スピノザは『エチカ』のなかで次のように批判している。

「自分が自由だと考える場合、人間は思い違いをしている。このような思い違いの本質は、人間が自分の行いは知っているのに〔その行いへと〕自分を決定する原因を知らないことにしかない。したがって、彼らの自由の観念とは、自分の行いの原因をまったく知らないということなのだ」\*<sup>8</sup>。

「子供は自分が自由に乳を欲しがると信じている。同様に、怒った少年は自分が仕返ししたいと自由に思っていると信じ、臆病な少年は逃げたいと自由に思っていると信じている。〔中略〕それゆえ、経験も理性と同じくらい明瞭に次のことを教えてくれる——人間は自分の行いは知っているが自分を〔その行いへと〕決定する原因を知らないからこそ、自分を自由だと考えるのだ。〔中略〕したがって、自分の心の自由な決心によって話したり黙ったり何かほかのことをしたりすると信じている人は、目をあけたままで夢を見ているのである」\*<sup>9</sup>。

スピノザによれば、人間が自分を自由だと信じていられるのは、自分が自由だと信じているその行いをするように自分を決定している原因を知らないからである。そのような自由の観念はまったく思い違いにすぎないとスピノザは批判する。

このような批判に答えるためには、経験的に証明された実践的自由について、もはやそれ以上先行する原因を持たないようなその絶対的な始まりを、人間の意志の内に前提する必要がある。もしこのような絶対的な始源がなければ、実践的自由の経験自体がスピノザの言う「夢」にすぎなくなるだろう。一つ一つの行為における「理性の原因性」の認識が、結局は再び感性につながれ、理性が感性に仕えているのであるとすれば、そのような自由は本来の人間の自由の名には値しないとカントは考えている。それゆえ、経験によって証明された実践的自由（理性の原因性）が、二度と再び感性に従属することのない「第一の原因」であることを保証する原理が必要である。

さて、人間の自由を最終的に保証するこの絶対的な始源を与えるものこそが、「第一の始まり」を表す超越論的自由の概念である。経験によって証明される実践的自由（理性の原因性）に対して、さらにその理性の働きの純粹性を保証する原理が超越論的自由であることは、たとえばカントの次の言葉からも明らかである。前節での引用と重なる部分もあるが、もう一度その全体を引用してみよう。

「私たちは実践的自由を、経験によって、自然原因からの自由として認識する、すなわち意志決定における理性の原因性として認識する。一方超越論的自由は、このような理性そのものが（諸現象の系列を始めるといってその原因性に関して）感性界のあらゆる決定原因から独立していることを要求する。その限りにおいて、超越論的自由は自然法則に矛盾し、したがってあらゆる可能な経験に矛盾しているように見えるのであり、それゆえ超越論的自由は一つの課題に止まっている」(B831)。

ここに明らかに述べられているように、超越論的自由は実践的自由の概念が示す理性の原因性に対して、その原因性が完全に無制約的なものであることを保証する概念である。実



実践的自由は、私たちの選択意志の内に一つの原因性が、すなわち超越論的自由が存在することを前提としている(vgl. B562)。したがって、超越論的自由は実践的自由の概念の中核に位置し、実践的自由が本来の人間の自由に値するかあるいはただの相対的自由に転落するか、いわば生殺与奪の権を持つ概念である。それゆえ、もし超越論的自由がまったく無意味な概念であるとすれば、実践的自由は単なる相対的自由に転落してしまい、人間の自由は救われない。人間の自由が救われるかどうかは、超越論的自由の概念の成否にかかっているのである。カントはこのような実践的自由と超越論的自由の関係を明らかに見抜いていた。

「きわめて注意すべきであるのは、自由のこの超越論的理念に自由の実践的概念が基づいており、自由の可能性に関する問題を古くから取り巻いている諸困難の本質的契機となっているのは実践的自由における超越論的理念である、ということだ」(B561)。

「感性界におけるあらゆる原因性がもし自然のみであるとすれば、<sup>〔中略〕</sup>それは超越論的自由を廃棄するに等しく、その結果」超越論的自由の廃棄が同時にあらゆる実践的自由を根絶やしにしてしまうだろう」(B562)。

第2節での考察から明らかになったのは、このような超越論的自由の想定は決して否定されないということであった。もちろん、超越論的自由の概念が示す「第一の始まり」の絶対的な無制約性は、もはや経験によって証明されることはありえない。それゆえ、超越論的自由は常に一つの課題に止まっている。しかし、逆に経験によって証明されないからこそ、そのような自由の可能性は否定されず、どこまでも課題として残ることができた。しかも、先に述べたように、カントは「現象(経験)は物自体ではない」という分析論の結論のなかに、超越論的自由の想定の可能性を見いだす。したがって、このような自由の概念を不可能と断じる必要はまったくなく、人間の自由の可能性はかろうじて残されたのである。

以上のようにカントは、古来意志の自由の問題として、すなわち実践的自由の問題として論じられてきた人間の自由を詳細に吟味し、その本質を超越論的自由の概念によって把握した。しかし、ここでひとつ決して見逃してはならないことがある。それは、第2節でくわしく検討したように、超越論的自由が本来は世界の生起の根源的な根拠を示す宇宙論的理念であったということだ。このような宇宙論的理念としての超越論的自由が持っていた「第一の始まり」としての働きの絶対的な無制約性は、それが人間の意志の自由をめぐる文脈のなかへ移されるとき、人間の「理性」の絶対的な無制約性に姿を変えている。超越論的自由は、人間の自由との関係において初めて「純粋な理性の原因性」を意味するようになるのであって、それ以前の宇宙論的な文脈では決してそのような意味を持っていたわけではない。このことは注目に値する。なぜならば、超越論的自由が、宇宙論的理念から「純粋な理性の原因性」へと姿を変えるとき、これに伴ってある本質的な変化がこの超越論的自由の概念に生じていると思われるからである。しかし、それを論じるためには『新解明』からの自由概念の由来をいま一度振り返る必要があるだろう。最後にこの問題について考察してみよう。

## 6 根源的自由の隠れ — 「在る」の生成の問題

『新解明』および『純粋理性批判』での自由概念に関するこれまでの考察から得られた結論は、そもそも超越論的自由とは『新解明』における「神の絶対的存在措定」を受け継ぐ概念であり、他方実践的自由とは『新解明』における「知性を意志の決定根拠とする自由」を受け継ぐ概念であるということだった。『新解明』においてまったく関わりを持たなかったこの二つの自由の概念は、『純粋理性批判』では固く結びつけられる。その理由は、超越論的自由の概念が人間の意志の自由である実践的自由の本質として見いだされたことにある。したがって、人間的自由の可能性を問うことは、究極的には超越論的自由の概念の可能性を問うことにほかならなかった。このような無制約的原因性を人間の意志の働きに見ることは、人間の自由が再び自然へと解消されることを防ぎ、人間が自然から絶対的に自由であることを保証するために不可欠である。神の絶対的存在措定に比較されるような無制約な働きを人間の内に見ることができるならば、自然の因果律の連鎖から人間が自由であることは完全に保証されるからである。『純粋理性批判』において、カントは人間の意志自由の概念のなかにこのような無制約性を課題として残す余地をかりうじて確保し、これによって相対的自由へと転落しない絶対的自由の可能性を維持することができたのだった。

しかし、人間の意志の自由である実践的自由の本質を、このように超越論的自由の概念によって把握することの内には、前節の最後で指摘したように、実はある大きな問題が隠されている。それは、もともと宇宙論的理念として世界の起源を説明するために想定された超越論的自由の概念が、人間の意志の自由をめぐる文脈に移されることに伴って、この概念にある本質的な変化が起こったのではないか、という問題であった。最初に述べた通り、超越論的自由は、『新解明』でのいかなる先行的決定根拠も持たない本来の神の無制約的な働きに由来する自由概念である。それゆえに、この概念は『純粋理性批判』においても人間の自由との関係からまず論じられたわけではなく、最初は明らかに宇宙論的理念として提示されたのだった。「世界の起源を理解することができるようにするために」というこの概念の想定の目的は、この概念が『新解明』の神の絶対的存在措定から由来していることを明確に表している。ところが、このような由来を持った超越論的自由の概念が人間の意志の自由の文脈に移り、意志の自由の本質として把握されるとき、この概念の内容は「純粋な理性の原因性」へと変化する。つまり、「神」の絶対的に無制約な存在の措定から由来し、それゆえ最初は宇宙論的理念として想定された超越論的自由の概念が、「理性」の無制約な原因性へとその意味を変えるのである。

さて、これを単なる言葉のうえでの変化として見過ごすしてしまうことはできない。なぜならば、超越論的自由が「理性」の無制約的な原因性へとその意味を変えるとき、そこで認識された「理性」という光の背後に、超越論的自由が本来持っていたある働きが隠され、忘却されてしまうからである。しかし、超越論的自由が本来持っていたその働きとはいったい何か。それを理解するためには、もう一度『新解明』における神の絶対的な存在措定へ戻り、この存在措定が示していた働きを見直す必要があるだろう。

神の存在措定は世界の始まりに位置する。神はすべての「始まり」であり、この「始ま

り」そのものが生じる働きが、神の絶対的に無制約な存在の措定である。決定根拠の連鎖の突き当たりにおいて、世界の一切の起源となる神の存在は、それ自身はもはや先行する根拠を持たない。この「先行する根拠を持たない」ということは中途半端な意味ではない。神の存在が生じることについてはまったくいかなる根拠もないのであって、神の内なる知性（理性）すら、その根拠ではない。その存在の措定は完全に無制約的な措定である。したがって、神の存在は、何らかの根拠に基づいていくつかの存在の選択肢の中から選ばれ、「決定」されて生じるのではない。これに対して、根拠による「決定」とは、第一章第1節で説明したように、いくつかの述語の中からある根拠に基づいて反対の述語を斥け、ただ一つの述語を決定する働きのことを指していた。ところが、神の存在の措定は、根拠に基づいていくつかの選択肢の中から自らの在り方を選ぶこのような存在の「決定」では絶対にはないのである。いま検討しようとしている「超越論的自由」の本来の働きとは、このような神の存在の措定の働きに由来している。しかし、「決定」では決してない存在の措定とはどのような働きなのだろうか。

存在が措定される時、その一方で同時に非存在が斥けられていなければならない。偶然的な存在である被造物においては、非存在は先行的決定根拠によって斥けられている。根拠によって存在が先行的に決定され、これと表裏一体にその同じ根拠によって非存在が斥けられているのでなければ、被造物は存在することができない。このような被造物に対して、神はその存在の反対（非存在）が絶対にありえないような仕方では絶対必然的に存在している。したがって、神においてもやはり何らかの形で非存在が斥けられていなければならないのだが、被造物の場合とは異なり、非存在は何らかの根拠による「決定」に基づいて斥けられているのでは決してない。カントは、神のように絶対必然的に存在するものにおいては、その存在の反対（非存在）を斥けることは、存在が措定されることそのものによって生じると言う。非存在は、神の存在が措定されることそれ自身によって斥けられる。このようにして、神に関して「非存在」という述語は絶対に不可能になり、同時に「神が存在する」ということが生じるのである（vgl. 1396）。

以上のような神の存在の生成（措定）は、神が何かの根拠に基づいて「在る」のではなく、ただ「在る」ということだけを徹底的に示している。しかも、この「在る」は最初の「在る」であって、この「在る」が生じて初めて「ない（非存在）」という反対の述語が現れるような（ただし「斥けられる」という仕方だが）、根源的な「在る」である。このような最初の「在る」の生成が何を意味しているのかは、非常に不可解である。ただ、この「在る」の生成の働きは、最も根源的な意味で明らかに「在る」と呼ぶことができるもの（神・理性）が初めてそこから生じてくるような、何らかの運動を暗示している。この生成の運動によって初めて現れるのは、最も根源的な最初存在、ほかでもない神だからである。したがって、神の絶対的存在措定とは、このような根源的な「在る」の生成であり、それこそが超越論的自由の本来の働きが意味するものにほかならない。それは後のシェリングの言い方を借りるならば、あらゆる根拠の働きの源(Urgrund)でありながら、その根拠の働きが完全に終止し、否定されたところ(Ungrund)に生じる、最初の「在る」の生成である<sup>410</sup>。

さて、しかしこの後『実践理性批判』で明らかに示されるように、人間が確実に認識することができるのは、理性の無制約的な働きのみである。人間は、超越論的自由を神の絶対的存在措定（根源的な「在る」の生成の運動）として認識することなどできず、あくまでも「純粋な理性の原因性」としてのみ認識する。私たちの明晰な認識が届くのは、「理性が無制約的に働く」ところまでである。「理性はなぜ働くのか」という理性の働きの根拠を問う問いは、理性の働きの無制約性ゆえに答えがない。根拠の問いが遡源できるのは理性まででしかない。理性そのものの不可思議な生成やその由来に関しては、もちろん人間の認識が届くはずがないのである。いま述べたような『新解明』での神の絶対的存在措定をめぐるカントの言及は、このような不可思議な生成に対して、ある側面からヒントを与えるものではあった。しかし、超越論的自由は「神」の絶対的存在措定に由来するその形而上学的な残滓を振り払い、明晰に認識される「理性」の無制約な原因性へとその意味を変える。それと同時に、認識された理性の光の背後へと、超越論的自由が本来持っていた働きは完全に退く。「在る」が生成する運動を意味していた超越論的自由の本来の働きは、「純粋な理性の原因性」が認識されると同時に完全に忘却される。この理性の働きの背後で、この理性の働きそのものとして己を現しているところの（しかもそのことによって、それ自身は隠れているところの）超越論的自由の本来の働きは、このままでは決して人間に知られない。

しかし、その一方で隠された超越論的自由の本来の働きは、「純粋な理性の原因性」にすべて解消し尽くされる働きではないことも明らかである。超越論的自由は、人間に対しては「純粋な理性の原因性」として認識されるが、神の存在措定の場合と同様、本来は理性そのものの生成の運動をすら含意した働きである。「純粋な理性の原因性（人間に現れる限りでの超越論的自由）」が現れることによって、その背後にあるこのような本来の根源的自由の働きは隠れるが、決して失われたわけではない。むしろ「純粋な理性の原因性」が現れることが、このような根源的な自由が行使されたということの一つの証しである。逆に言うならば、もしこのような根源的な超越論的自由の行使がなければ、「純粋な理性の原因性」が人間に現れることなど決してなかっただろう。理性が人間に与えられているということ自体が、根源的な「在る」の生成が生じている一つの結果なのである。したがって、この根源的な自由——本来の超越論的自由——の働きは、「純粋な理性の原因性」が現れることによって、隠れはするが決して失われない。むしろその働きはどこまでも残り、いかなる形でも根拠を残さない不可思議な影響を人間に与え続けるのである。それが、人間における悪の問題である。

悪の問題は、すでに『新解明』において決定根拠律と自由の関係をめぐって触れられていた。そこでは、この問題は「悪は神に由来するのか」という問いとなって現れていた。一方、これまで繰り返し見たように、『純粋理性批判』においてカントは、人間的自由の本質を超越論的自由の概念によって、すなわち神の絶対的存在措定に由来する根源的な自由の概念によって把握している。人間的自由へのこの神的自由（超越論的自由）の導入は、なるほど人間が自然から完全に独立していることを保証し、人間に真の自由を確保するためには絶対に不可欠な想定である。しかし、その一方で容易に分かるように、この導入と

ともに、神に関して問われていた悪の問題が人間のなかへと招き入れられることになるのである。それでも、もし超越論的自由が人間にその姿を見せている通りの「純粋な理性の原因性」以外の何者でもなかったならば、悪の問題はおそらく現れようがなかっただろう。しかし、超越論的自由の本来の姿は、「純粋な理性の原因性」がその背後に隠している根源的な自由の行使にこそある。したがって、悪は「純粋な理性の原因性」の背後から、いかなる根拠もなくそっと現れる。悪の問題は、単なる「純粋な理性の原因性」に還元されることのないこのような根源的な自由の働きを、繰り返し私たちに告知するのである。第四章で見るように、カントが後に『宗教論』において「叡智的所行」（VI31）と呼んだ所行は、このような根源的な自由の行使にほかならなかった。

さて、以上のように、カントが人間的自由の問題の核心として取り出した超越論的自由の概念は、「純粋な理性の原因性」という人間に現れる限りでの姿を越え、神の絶対的存在措定にまでつながっている。人間的自由の本質の探究は、理性という光の背後にあるこの光の生成の運動にまで、その射程を広げなければならない。しかし、その前に検討しておかなければならないのは、人間に現れる限りでの超越論的自由の意味である。いったいその現れによって何が明らかになり、また何が隠されるのか。この疑問に明確に答えるのが、『実践理性批判』の「理性の事実」にほかならない。

### 第三章 人間的自由とは何か ― 道德論における自由概念

本章で試みるのは、『実践理性批判』で示された「理性の事実」に関するくわしい検討である。まず『純粋理性批判』と『実践理性批判』の間に見られる「超越論的自由」の概念の微妙な変化から、『実践理性批判』においてカントが意図していた経験的な当為の意識の純粹化の問題を浮き彫りにする(1)。次いで、決して経験的概念ではない「理性の事実」とはいかなる事実であるかを概観し(2)、この事実を導き出すために必要とされる「あらゆる経験的要素の分離」という手続きについて考察した上で(3)、この「あらゆる経験的要素の分離」の後に見いだされた法則の普遍性が意味しているものについて詳細に検討する(4)。さらに、この「理性の事実」において見いだされた法則が自由の客観的實在性を証明する経緯を見た上で(5)、証明された「自由の客観的實在性」の内実を「他律」の問題との関連からさらにくわしく論じる(6)。最後に『実践理性批判』で残された自由をめぐる問題について簡単に触れ、次章の『宗教論』の自由の問題へと論をつなぎたい(7)。

#### 1 消極的自由と積極的自由

『純粋理性批判』においてカントが提示した超越論的自由の概念は、それが宇宙論的理念として扱われるにせよ、純粋な理性の原因性として扱われるにせよ、いずれにしても決して経験によって認識されることはありえなかった。そのために、超越論的自由の概念に対する積極的な認識は完全に阻まれ、私たちはこの概念をただ消極的かつ蓋然的に想定することができたにすぎなかった。したがって、『純粋理性批判』では超越論的自由の概念は常に一つの課題(Problem)に止まっている。つまり、そこで明らかになったのは、このような自由を想定することが不可能ではないということだけであった。このような『純粋理性批判』の結論を再び踏まえつつ、『実践理性批判』においてカントは次のように述べる。

「思弁的批判〔『純粋理性批判』〕が強く教えたのは以下のことであった。すなわち、経験の諸対象そのもの、また経験の下にある私たち自身の主観でさえ、単に現象とみなされるにすぎないこと、それにもかかわらず、これらの諸対象の根底に物自体を置くこと、したがって、すべての超感性的なものを虚構とみなすというわけではないし、すべての超感性的なものの概念を内容のないものとみなすわけではないこと、である。それゆえ、いまや実践理性は自分だけで、思弁理性と申し合わせることなく、原因性のカテゴリーの超感性的な対象、すなわち自由に対して實在性を得させる（実践的概念としてであり、またただ実践的に用いるためにではあるが）。したがって、実践理性は、思弁的批判ではただ考えることができたにすぎなかったもの〔自由〕を事実(Faktum)によって確証するのである」(V6)。

ここで明確に述べられているように、『実践理性批判』におけるカントの自由論の目論見は、『純粋理性批判』では単なる課題に止まっていた自由の概念に対して、純粋な理性の



事実によって確証（客観的実在性）を与えることにある。したがって、自由に確証を与える「純粋な理性の事実」（道徳法則の意識）こそが、『実践理性批判』の自由論の最も大きな鍵となる概念である。しかし、この理性の事実について直接に考察する前に、このような事実が『純粋理性批判』で論じられていた自由の問題とどのような関係を持っているのかについて、まず明らかにする必要がある。その際、私が考察の手掛りとしたいのは、『実践理性批判』での消極的自由と積極的自由の概念の分離である<sup>311</sup>。カントは『実践理性批判』のなかで自由をこのような二つの概念に分離したうえ、超越論的自由を消極的自由として位置づけている。ところが、このあと論じるように、『実践理性批判』におけるこのような超越論的自由の位置づけは、『純粋理性批判』での超越論的自由の位置とは微妙に異なっている部分がある。その差異は、『実践理性批判』において新たに「理性の事実」が提示されたことになんらかの関係があると思われる。そこで、まず『純粋理性批判』から『実践理性批判』へと超越論的自由の概念に関して何が変化したのかを検討し、この変化と「理性の事実」の提示との関係を論じてみたい。

最初に概念の整理をしておこう。『実践理性批判』において、カントは自由の概念を「消極的な意味における自由」（V33）と「積極的な意味における自由」（V33）の二つに分け、前者を一切の感性的なものからの独立と解し、後者を純粋な理性の原因性と解した。『実践理性批判』において用いられている超越論的自由の概念は、いま述べたように「消極的な意味における自由」として把握されている。なぜならば、カントは、超越論的自由の概念を「現象の自然法則から完全に独立である」（V29）ような状態、あるいは「あらゆる経験的なものからの、したがって自然一般からの独立」（V97）と説明しているからである。したがって、『実践理性批判』では、超越論的自由の概念は「あらゆる感性的制約からの独立」を意味するものとして定義されており、「自由の消極的概念」と同じものとして考えられていることは明らかである。他方、このような消極的自由（超越論的自由）の概念に対して、カントは「積極的な意味における自由」を、「純粋な、かつそのようなものとして実践的な理性が、みずから法則を与えること（Gesetzgebung）」（V33）と定義している。したがって、積極的な意味における自由とは「純粋な理性の原因性」（V48）を表す自由である。

さて、このような消極的自由と積極的自由との区別に基づき、この二つの自由概念の関係についてカントは次のように述べる。

「道徳法則は、ただ消極的に考えられたにすぎない原因性〔超越論的自由〕—— 思弁理性はこのような原因性が可能であることを把握できなかったにもかかわらず、やはりこの原因性を想定する必要があった—— に対して、積極的な規定をつけ加える。すなわち、意志を直接に（意志の格率が持つ普遍的な法則の形式という制約によって）決定する理性という概念をつけ加える」（V48）。

ここには、上で指摘した『実践理性批判』におけるカントの自由論の目論見が再び見える。しかし、ここで一つ注意しておかねばならない点がある。それは、『実践理性批判』ではこのように分離されている消極的自由と積極的自由という二つの自由概念が、『純粋理性批判』ではともに超越論的自由の性質として扱われていたという点である。あらゆる感性

的制約からの独立も、純粋な理性の原因性も、『純粋理性批判』では本来ともに超越論的自由の概念に属していた。なぜならば、超越論的自由はあらゆる感性的制約からの独立のみならず、出来事の系列をみずから始める「絶対的自発性」をも表す概念だったからである。この両者はともに超越論的自由の性質であって、超越論的自由はこのような性質を持つものとして決して経験的概念ではなく単に想定されるしかないということが、『純粋理性批判』でのカントの結論だった。二つの性質のなかから特に「あらゆる感性的制約からの独立」のみを超越論的自由の性質として際立たせる、ということはカントは『純粋理性批判』の段階では行っていない。ところが、『実践理性批判』に至って、もともと超越論的自由に含まれていたこの二つの性質が消極的自由と積極的自由とにはっきり分けられ、しかも「あらゆる感性的制約からの独立」を意味する消極的自由のみが超越論的自由の概念と考えられるようになっていく。これは一見非常に些細な変化でしかない。しかしこの変化は、『純粋理性批判』と『実践理性批判』との間で、自由の問題に関していったい何が考え直されているのかを示唆する重要な変化であると思われる。この変化は何を意味しているのだろうか。それを理解するためには、『純粋理性批判』での実践的自由と超越論的自由との関わりを再びふりかえる必要がある。

感性による制約から独立した理性の原因性があるということは、『純粋理性批判』においては、経験のなかに見いだされる当為の意識によって証明されていた。この経験的な当為の意識によって証明された「意志決定における理性の原因性」が実践的自由の概念だった。つまり、実践的自由とは、理性が表象する当為の意識によって意志が決定されるという事態のなかに見いだされる自由概念である。しかし、ここで一旦見いだされたはずの理性の原因性は再び何か別の感性的制約につながって、相対的な原因性へと転落するかもしれない恐れを完全に払拭することができなかった。このような恐れを拭き去るためには、経験的な当為の意識によって証明された理性の原因性が、さらに加えて感性界のあらゆる決定原因から独立していることを保証するような原理がなければならない。このような完全な独立を理性に保証する原理は、宇宙論的理念として絶対的な無制約性を含意する超越論的自由の概念においてようやく見いだされる。カントは宇宙論的理念であった超越論的自由の概念の純粋性を、人間の自由を保証する原理として用いたのだった。しかし、超越論的自由の概念はその純粋性ゆえに経験からは決して証明できず、人間の自由を論じる上でも単なる課題に止まる。したがって、超越論的自由とは、実践的自由を感性に再び仕えることのない絶対的な自由にするために、宇宙論的理念から移されるかたちで実践的自由の中心に課題として据えられた純粋な自由の概念であった。

さて、経験による実践的自由の証明に始まり、最終的に超越論的自由の概念の想定へと至る以上のような『純粋理性批判』の経緯からすれば、超越論的自由の概念が狭い意味で含意しているのは「感性界のあらゆる決定原因から独立していること」、すなわち「あらゆる感性的制約からの独立」のみである。なぜならば、「理性の原因性」という概念はすでに経験によって確実に与えられており、そこに付け加えてその原因の働きの絶対性・純粋性（あらゆる感性的制約からの独立）を保証するのが超越論的自由の概念にほかならないからである。したがって、このような脈絡を強調すれば、超越論的自由はそれ自体とし



ては「あらゆる感性的制約からの独立」のみを意味する消極的な自由概念になる。もちろん、超越論的自由が実践的自由の本質を表す概念である限り、この自由は実践的自由が意味する「理性の原因性」をも、その概念のなかに含み込んでいると考えられる。そうであるからこそ、本来『純粋理性批判』における元の超越論的自由は、自由の消極的概念（あらゆる感性的制約からの独立）を意味するばかりではなく、積極的概念（純粋な理性の原因性）をも意味していたのである。しかし、手続きとしては、超越論的自由は経験的な当為の意識による実践的自由の証明を前提とした上で、この証明につけ加えて「あらゆる感性的制約からの独立」を保証する概念として設定されている。したがって、このような脈絡に重きをおいて実践的自由と超越論的自由の果たす役割を考える場合、実践的自由の概念は「理性の原因性」を示す役割を、他方超越論的自由の概念は「あらゆる感性的制約からの独立」を示す役割を、それぞれに区別して担っているともいえる。『実践理性批判』において、カントは何よりもこのような脈絡を念頭におき、超越論的自由の概念を「あらゆる感性的制約からの独立」という意味に限って、狭い消極的な意味で用いたのではないか。

その一方で、このとき実践的自由の概念が示していた「理性の原因性」は、「あらゆる感性的制約からの独立」だけを示す超越論的自由の概念とは切り離されて浮き彫りになる。カントはここで浮き彫りになった「理性の原因性」について再考し、この原因性を証明していた経験的な当為の意識の意味を『実践理性批判』において再び見直したのではないだろうか。『純粋理性批判』のなかでは、「理性の原因性」を証明する当為の意識はただ経験されたものでしかなかった。そこに現れていたのは、どこまでも「経験」でしかない当為の意識である。しかし、前章第4節で見たように、これらの経験的な当為の意識のなかには、明らかな実用的法則を与える意識とは別に、道徳法則を与えている可能性を完全に否定するわけではない（ただし決して肯定するわけでもない）ような意識が、わずかではあるが含まれていた（満員バスの例）。『実践理性批判』において、カントはこの種の経験的な当為の意識を、経験的な要素の「分離」という操作を通じてよみがえらせ、そのなかから「純粋な理性の事実」という概念を取り出すのではないか。この概念は、実践的自由と同じ「理性の原因性」を示しながらも、もはやいかなる意味でも経験のなかに見いだされる概念ではなく、完全にアプリアリな純粋概念なのである。私たちはこのような概念を、経験的要素の分離という操作を通じて持つことができる。『実践理性批判』における消極的自由と積極的自由の概念、さらには超越論的自由の消極的自由としての位置づけは、経験的な当為の意識をその純粋化によって再びよみがえらせようとする『実践理性批判』でのこのようなカントの意図の伏線であったと考えられる。

## 2 「理性の事実」の意味

まず、前節で明らかになったことを簡単に整理しておこう。経験のなかに見いだされた当為の意識に対して、さらにその意識の純粋性をつけ加えるために用いられたのが、『純粋理性批判』での超越論的自由の概念であった。しかし、このような概念の存在は、その純粋性ゆえにどこまでも「課題」に止まっていた。ところが『実践理性批判』では、カン

トは超越論的自由の概念を自由の消極的概念（あらゆる感性的制約からの独立）として位置づける一方で、経験のなかに見いだされたある種の当為の意識から経験的な要素をすべて分離し、そこに純粋な当為の意識（理性の事実）を発見するのである。この純粋な当為の意識が、単に消極的でしかなかった自由の概念に積極的な規定をつけ加える。したがって、自由の問題に関する『純粋理性批判』と『実践理性批判』での方法の違いは明白である。どちらにおいてもカントが目指しているのは、人間の絶対的自由の証明である。経験によって証明された実践的自由の概念が単なる相対的な自由に終わってしまうことがないように、カントは自由をめぐるなんとか純粋な概念を見いださなければならない。そのために超越論的自由という純粋な概念を用いたのが『純粋理性批判』であり、他方経験そのものに着目してそこから純粋な形式を取り出してみせるのが『実践理性批判』であった。つまり、「経験」に対してその当の「経験」以外のものによって純粋性をつけ加え、人間の自由を救おうとするのが『純粋理性批判』の方法であるとすれば、それとは対照的に、当の「経験」のなかに経験に由来しない純粋な概念を発見することによって人間の自由を救おうとするのが、『実践理性批判』の方法なのである<sup>\*12</sup>。

以上のことから容易に分かるように、『実践理性批判』におけるカントの自由の考察を支えているのは、経験のなかにあつて経験に由来しない純粋な概念、すなわち「理性の事実」である。この事実は決して経験的事実ではないということを、カントは繰り返し主張する。このカントの主張は徹底的に厳密に受け取られねばならない。本節ではこの点に注意しつつ、「理性の事実」とはどういう事実であるかを明らかにしてみたい。

まず、カントは「理性の事実」を「純粋な実践理性の根本法則」（V30）、つまり道徳法則の意識であるとしている。カントは次のように述べる。

「道徳法則は、たとえそれを厳密に守っている実例を経験のなかでまったく見いだすことができないとしても、いわば一つの純粋な理性の事実として与えられている。私たちはこの事実をアプリアリに意識しており、この事実は疑いの余地なく(apodiktisch) 確実である」（V47）。

では、ここで理性の事実と同一のものとされている道徳法則、すなわち「純粋な実践理性の根本法則」とは、いったいどのようなものだろうか。それは、あらゆる感性的制約から理性が完全に独立し、かつ自分自身だけで純粋に意志を決定している場合に、理性が意志に与える命題のことを指す。この命題において、「純粋で、それ自身において実践的な理性が、直接に法則を与えている」（V31）のである。しかし、道徳法則がそのように純粋な性質を持つ命題である限り、上の引用にも述べられているように、人間がそれを厳密に守っている実例が経験のなかに見いだされることは決してありえないだろう。経験はこのような純粋性を拒むということが、先の『純粋理性批判』における結論であったからだ。したがって、この純粋な法則は「アプリアリな総合命題として、それ自身だけで私たちの心に浮かんでくる。この命題は純粋な直観にも経験的な直観にもまったく基づいていない」（V31）。この法則は対応する直観をまったく欠いたアプリアリな命題であつて、これが現実の経験のなかで具体的に実現された例を、私たちは一つとして認識することはできない。それゆえ、道徳法則は決して経験のなかにも与えられる法則ではない。それにもかかわらず、

この法則はやはり誤解なく「与えられたもの」(V31)として考えられるとカントは言う。これはどういう事態だろうか。ある法則(命題)が、経験のなかには決して与えられないにもかかわらず、「与えられたもの」として理解されるとは、いったいどういう意味なのだろうか。

この点こそが、自由の問題をめぐって『実践理性批判』が『純粋理性批判』と最も立場を異にする点である。経験のなかに純粋な絶対的自由が実現された例をただのひとつも挙げるができないという点には、『実践理性批判』も『純粋理性批判』もまったく同意する。これがカントが自由の問題を論じる際に、常に出発点にする基本的なラインである。しかし、問題はその次の段階にある。『純粋理性批判』ではそこに超越論的自由という純粋な概念が「課題」として据えられるのに対し、『実践理性批判』では純粋な法則がひとつの「事実」として与えられるのである。しかし、この「与えられる」ということは、経験のなかに与えられるという意味では決してない。「事実」という語は、この微妙な事態を非常にうまく言い表す表現である。法則の意識は経験のなかには決して与えられないにもかかわらず、しかし単なる課題に止まるわけでもない。法則は「経験」でも「課題」でもなく、一つの「事実」なのである。

さて、以上のような不可解な事態を理解するために重要なのが、あらゆる経験的要素の「分離」という問題である。なぜならば、このような微妙な「事実」が人間に与えられるのは、あらゆる経験的要素の「分離」という操作を通じて以外にありえないからである。経験という方法によらない「事実」の与えられ方があるとすれば、それはこのような純粋化の操作しか考えられない。ある根本法則が決して「経験」されないにもかかわらず「事実」として与えられるという不可解な事態は、この法則が経験的な当為の意識の純粋化によって生じていることを意味している。「純粋な法則が事実として与えられる」(＝理性の事実が与えられる)とは、あらゆる感性的なものの分離と、それによる普遍性の要求とを通して、私たちが経験的な当為の意識からこの根本法則を「発見する」ということと同義である。「理性の事実」とは、このような根本法則の発見(定式化)の事実にはほかならない。私たちは誰であれ、あらゆる感性的制約から完全に独立しているがゆえに完全な普遍性の要求を満たした命題を、このような操作を通じて非常に簡単に発見することができる。この「発見することができる」ということが根本法則の「意識」であり、この「意識」が「理性の事実」である。しかし、ここで発見されたものが経験のなかに実現されているかどうかは、「事実」が知るところでは一切ない。この発見された法則が完全に守られている実例を、私の心や経験のなかに求めることは不可能である。「事実」は経験的事実ではなく、心理学的事実でもなく、あらゆる経験的要素の分離による純粋な根本法則の概念の発見の事実である。次節では、このような経験的要素の分離の問題についてくわしく検討してみよう。

### 3 あらゆる経験的制約の分離

私たちは、経験のなかに与えられた当為の意識を示す命題から一切の経験的要素を分離することによって、初めて純粋な当為の認識を得ることができる。このとき得られた純粋

な当為の認識が、純粋な実践理性の根本法則である（道徳法則の定式化）。「理性の事実」とは、このような法則の定式化（発見）の事実にはかならない。このことは、カントが純粋な実践理性の根本法則を定式化してみせた直後、何の仲介もなく唐突にこれを「理性の事実」と呼ぶことから明らかである（vgl. V30f.）。したがって、「法則の定式化（発見）」と「法則の意識」と「理性の事実」とは、同じひとつの事柄を言い表す三つの表現なのである。

さて、本節でくわしく検討したいのは、この「法則の意識（事実）」を導き出すための方法、すなわちあらゆる経験的要素の分離についてである。カントはこの方法について次のように述べている。

「しかし果たしてどのようにすれば、かの道徳法則を意識することができるのか。私たちは純粋な理論的原則を意識しているのとちょうど同じように、純粋な実践法則を意識するようになれる。つまり、理性が私たちに法則を指示する際の必然性に留意し、あらゆる経験的制約を理性が私たちに指示する通りに分離するよう留意することによって、純粋な実践法則を意識することができるのである」（V30）。

ここには道徳法則を意識するための方法——法則の定式化（発見）の手段——が簡潔に述べられている。それはまた、理性の事実が与えられるための方法でもある。これまでも繰り返し指摘してきたその方法は、この引用でも明らかに示されている通り、法則の持つ性質である必然性（普遍性）に留意することであり、その普遍性に対する留意はこの法則からあらゆる経験的制約を分離することと表裏一体になっている。このような操作によって、私たちは誰でも容易に純粋な実践法則を意識することができる。いま自分が従っている実践のルールが純粋な実践法則として通用するものであるか否かを、私たちはこの操作を通じて簡単に判定することができるのである。

しかし、ここで次の点に特に注意しておかなければならない。それは、このような操作があくまでも概念的かつ抽象的な操作だという点である。それはちょうど『純粋理性批判』において、経験を分析することを通じて決して経験から始まるのではない純粋な諸原則を発見したのと同じ意味で、概念的かつ抽象的な操作なのである。したがって、「あらゆる経験的制約の分離」とは、たとえば私たちが日頃心理的に経験するような意味で「困っている人にバスの席を譲りたくない自分の気持ちをぐっと押さえる」ということとはまったく違う。また「法則の持つ性質である必然性（普遍性）」とは、「人間として誰でもみな守るべき法の姿」を意味しているのではない。私たちが普通抱いているそのような「善」や「正義」の感覚的・心理的なイメージとは、道徳法則は一線を画する。この点に注意しながら、本節ではまず「あらゆる経験的制約の分離」という問題について、具体的に考察してみたい。

ある命題から——この場合経験のなかに見いだされた当為の命題から——一切の経験的制約を分離するという操作は、どのようにして行われるのだろうか。いま述べたように、これが決して心理的・経験的な分離ではなく、概念的・抽象的な分離であるとするならば、この分離が意味するところは、カントが述べている仮言的命令と定言的命令の区別を見るとき、明らかであると思われる。『実践理性批判』では、当為(Sollen)によって特徴づけ

られる規則、すなわち「命令（Imperativ）」について次のように説明されている。

「命令が条件つきである場合、すなわち意志を端的に意志として決定するのではなく、ただ欲求された結果に関してのみ意志を決定する場合、つまり命令が仮言的命令である場合、それは実践的な指図ではあるが、決して法則ではない。法則は〔中略〕定言的でないなければならない。そうでなければ、命令は法則ではない」（V20）。

仮言的命令は、まず第一に『純粹理性批判』で取り上げられていた実用的法則に相当する命令である。「条件つき（bedingt）」という言い方が明らかに示しているように、『純粹理性批判』において実用的法則が最終的に仕えていた感性的欲求の部分は、仮言的命令では「もし～ならば」という命令の条件部分に集約されて表現されている（「もし健康でいたければ、ケーキを食べてはいけない」）。したがって、仮言的命令の条件部分には、理性を制約する感性の働きが象徴的に表現されているのである。それゆえ、明らかな実用的法則の感性的制約はもちろんのこと、一見道徳法則を示すように見える例のなかにすら含まれているかもしれない意識できない一切の感性的制約を、私たちはこの仮言的命令の条件部分に象徴的に集約することができる。仮言的命令の「もし～ならば」という条件部分は、このようなあらゆる感性的制約の一括の象徴であると考えることができるのである。これに対して、定言的命令はこの条件部分（感性的制約）を形式上一切排除した命令の形であり、端的に「…せよ」とだけ命じる。純粋な実践法則があるとすれば、それは理性が二度と再び感性の与える目的に仕える恐れのない命令の形でなければならないことは明白である。したがって、引用にも述べられている通り、「法則」として通用する命令は定言的命令のみである。

さて、このような仮言的命令と定言的命令の区別を見ると、「あらゆる経験的制約の分離」という操作の意味も明らかである。あらゆる経験的制約の分離とは、私たちの経験のなかに与えられた当為の意識から「もし～ならば」という条件部分をはずすこと、つまり一旦これを度外視し（abstrahieren）、いわば括弧にいれて取り除く操作にはかならない。このことにより、私たちは定言的な命令の形を得る。これはどんな人間であれ、瞬時に簡単に行うことができる操作である。たとえば、人はいろいろな理由に基づいて他人との約束を守る。約束を破って嫌われたくないから、後から自分の得になるから等々、条件となる理由はさまざまである。この条件となっている部分を象徴的に「もし～ならば」と一括して括弧にいれるとき、そこに現れてくるのは「約束を守れ」という定言的な命令の形なのである。

カントが主張する「あらゆる経験的制約の分離」とは、本来このような概念操作のことを指しているのであって、自分の意志を触発するあらゆる感性的制約を心理的にぐっと抑さえ、度外視するという意味ではない。経験的制約の分離がもしそのような心理的分離（度外視）を意味するのならば、そこには『純粹理性批判』において実践的自由が抱えていた問題が再び生じてしまうだろう。つまり — 「私は自分の心のなかで、確かにすべての感性的な触発を分離し、はねのけた。私はもはやまったくそういうものに意志を左右されず、理性が端的に命じてくるものに従う」 — このように私が信じていることが、実は単なる「夢」にすぎないのではないのか、私が経験のなかで知っている理性の命令の裏側



に、私自身も気づいていない感性的欲求が支配者として隠れているのではないかということこそが、実践的自由が抱える大きな問題だったからである。それゆえ『実践理性批判』のなかで、法則を意識するための大きなメルクマールとしてカントが挙げている「あらゆる経験的制約の分離」とは、決してこのような心理的分離ではない<sup>413</sup>。あらゆる経験的制約を分離したことを心理的に確かめることなど、実際には不可能である。あらゆる経験的制約を分離するということは、経験的な当為の命題が持つ経験的制約を仮言的命令の条件部分として一括して象徴させた上で、これを括弧にに入れて取り除いてみる概念操作によってのみ可能である。この操作によって、経験的な当為の意識のなかにあった純粋な部分、すなわち形式だけが残る。カントは次のように言う。

「法則からあらゆる実質を、すなわち意志の一切の対象（〔意志の〕決定根拠としての〔対象〕）を分離した場合、法則に残るのは、普遍的に法則を与えるという単なる形式だけである」（V27）。

あらゆる経験的制約（意志を決定する根拠として働く意志の感性的対象）を取り除いた後に発見されたこの純粋で普遍的な法則の形式のみが、真に「法則」と呼ぶに値するものである。それゆえ、このような普遍性を満たす格率（実践にあたっての個人の主観的なルール）のみが、単なる主観的なルールであることを越えて、同時にまた純粋な実践理性の根本法則としても通用するのである。したがって、このような概念操作を通じて初めて、私たちは一つの純粋性を認識する。この純粋性の認識は、経験による認識ではなく、抽象的な概念操作による認識である。そして、この純粋性の認識によってようやく、『純粋理性批判』における実践的自由の抱える不安が解消されるのである。以上が『実践理性批判』において述べられた道徳法則を意識するための方法——すなわち「理性の事実」が与えられるための方法である。

#### 4 法則の普遍性の意味

さて、しかしあらゆる経験的制約の分離の後に発見された法則の形式、すなわち法則が要求する普遍性とは、いったい何を意味しているのだろうか。それはもちろん、ありとあらゆる人間がその法則に従っているという意味ではない。たとえば、「約束を守れ」という法則（定言的命令）は、あらゆる人間がこの法則に完全に従っているという意味で「普遍的」なのでは決していない。しかし、それにもかかわらずこの法則は普遍性を要求するのであるから、その「普遍性」が指しているのは、この法則が従う従わないに関係なくすべての人間に共有されているという事実以外のなにものでもないだろう。しかし、人間がみな従っているわけでもない法則が、なぜあらゆる人間に共有されているのか。従われてもいない法則が、人間にとってどんな意味を持つのか。あらゆる人間がそれを普遍的に共有しているという以上、この法則が人間全般にとって何か非常に特殊かつ重要な役割を果たしていることはまちがいないだろう。しかし奇妙なことに、その役割の重要性は、法則が現実に従われているかどうかとはまったく無関係だというのである。法則が示すこの奇妙な普遍性は、何を意味しているのか。これを理解するためには、カントが法則の普遍性をめぐって述べている内容をもう一度くわしく検討する必要がある。少し長いが『実践理性

批判』から引用してみよう。

「格率〔実践にあたっての個人の主観的なルール〕におけるどのような形式が普遍的な法則を与えるためにふさわしいか、どのような形式がふさわしくないかは、ごく常識的な悟性でさえ、教えられることなく区別することができる。たとえば、私は自分の財産をあらゆる安全な方法で大きくすることを自分の格率としてきた。いま、私の手中に一つの委託物がある。その所有者は死んでしまい、この委託物について何の証書も残さなかった。いうまでもなく、これは私の格率にあてはまる状況である。いまや私は、上の格率が普遍的な実践法則としても通用することができるかどうかを知りたいだけである。したがって、私は上の格率を目下の状況に適用して次のように問う。果たして上の格率は一つの法則の形式を受け入れることができるだろうか。したがって、果たして私は私の格率を通して同時にこのような法則——「その人に預けられたことを誰も証明できないような委託物については、誰でもそれが委託物であることを否認してよい」——を与えることができるだろうか。私がただちに気づくことは、このような原理が法則と見なされるならば、この原理は自分自身を破壊するだろうということである。なぜならば、そのようなことをすれば、結局委託物などというものは存在しなくなってしまうだろうからである。私がそれと認める実践法則は、普遍的な法則を与える資格を持つものでなければならない」(V27)。

ここに述べられていることはきわめて明白である。それは、普遍化したときに自己矛盾を起こすような（自分のなかにある概念——この場合は「委託物」——を不可能にするような）原理は「法則」ではないということである。カントが述べていることに従って考えてみると、次のようになるだろう。「その人に預けられたことを誰も証明できない品物については、その人はその品物が預けられたものであることを否認し、その品物を自分の所有物として、自分の財産を大きくするべきである」という格率に、この世のすべての人が従うと想定してみる。そのような世界では、人は誰でも預った品物の証書を破り捨て、その品物を預かったことをしらを切って否認するだろう。したがって、そこではもはや「人に物を預ける」という行為が意味を成さない。その世界ではもはや誰一人として他人に物を預ける者はいなくなる。「人に物を預ける」ということは「人に物をやる」ということと同じになり、その結果「預ける」という言葉が持っている独自の意味がなくなってしまう。それとともに、「預ける」という語を用いて述べられている上の格率もまたナンセンスとなり、崩壊するだろう。したがって、何が道徳法則であるかを知るためには、私がいま抱いている行為の格率に普遍性を持たせてみさえすればよい。もし、私の格率がほんのわずかでも経験的制約の残滓を残しているとすれば、その格率は普遍性を持たせることによってただちに自己矛盾を起こし、崩壊するだろう。それゆえにカントは、このような「普遍化」を通じて何が法則であり何が法則でないかがただちに明らかになると言ったのである。同じことは『道徳形而上学の基礎づけ』のなかでも、「困ったときには偽りの約束をしてもよい」という例を挙げて述べられている(vgl. IV 422f.). この例についても、カントの叙述を補いながら説明してみよう。

「困ったときには偽りの約束をしてもよい」という私のルールは、法則として通用する

だろうか。これを知るためには、ただ次のように考えてみればよい。「もし私の格率が普遍的法則となるならば、どういう状態になるだろうか」(N422)。つまり、困ったときには誰でも偽りの約束をするような世界を想定してみるのである。そこではいったいどんなことが起こるだろうか。まず、この世界ではいつどんな時に誰から嘘の約束をされるやら分からない。それゆえ、常に相手の約束を疑わなければならない。その結果、この世界では相手のした約束を信じて行動する人はいなくなってしまうだろう。つまり、この世界では「約束」という概念自体が崩壊する。「約束」という概念そのものが崩壊し機能しなくなれば、「偽りの約束」ということもまた、この世界では成立しなくなってしまうだろう。したがって、このような普遍化の操作を行うと、最初の私のルール自体が自己矛盾を起こし崩壊するのである。ここに生じているのは、「困ったときには偽りの約束をしてもよい」という私のルールに普遍性を持たせると、最終的にこのルールが拠って立つ基盤そのものが破壊され自己矛盾に陥ってしまう、という不思議な事態である。したがって、このルールは普遍性を持つことができない。このルールは、その特殊性ゆえに成り立つルールである。それは「私だけ」の秘密のルール、すなわち「例外」でなければ困る。それゆえ、このルールは決して普遍性をその性質とする「法則」となることができない。このように、私たちは自分が抱いている当為の意識を普遍化してみることを通じて、その主観的な当為の意識（格率）が客観的に「法則」としても通用するかどうかを容易に理解することができるのである。

さて、以上のような法則の「普遍性」をめぐる議論に基づいて、本節の目的であった法則の「普遍性」の意味を明らかにしてみよう。これらの議論が示唆しているのは、非常に興味深い一つの事実である。その事実とは、「困ったときには偽りの約束をしてもよい

（約束を破ってもよい）」という命題が、実は「約束を守る」というより根本的な命題の上に初めて成り立つということである。言い換えるならば、「約束を守る」という命題が人間に普遍的に共有されているからこそ、「困ったときに約束を破る」という行為が意味を持ち、行為として可能になっているということである。「約束を破る」とことと「約束を守る」とことは同じ次元にある命題ではなく、「約束を守る」という命題がまず根本的に（普遍的に）存在して、初めて「約束を破る」という特殊な行為が意味を持ち成立する。例外となるのはあくまでも「約束を破る」という行為の方であって、この例外が例外として成立するための基盤は「約束を守る」というルールの側にある。そして逆に、このような基盤（根本ルール）が人間のなかに普遍的に共有されているからこそ、「約束を破る」という例外が人間にとって意味を持つ行為となるのである<sup>\*14</sup>。カントはこのような基盤となる根本ルールを「法則」という名で呼んだのだった。

しかし、このような法則が人間に普遍的に共有されているという事実は、その法則が現実人間によって守られているか否かとはまったく関係ない。たとえば、今まで生涯一度も約束を守ったことがない人間にも、この法則は共有されている。というよりはむしろ、この人が「約束を破る」という行為を行うことができるということ自体が、この人が「約束を守る」という根本法則を他者と普遍的に共有していることの証拠である。なぜならば、例外が例外として意味を持って機能していることが、逆にその例外を例外たらしめている



根本法則の存在を証示しているからである。

したがって、いま論じている根本法則の「普遍性」は、個々の現実的な行為が成立するための基盤になっているような次元で問題にされなければならない普遍性である。したがって、この「普遍性」は、経験に先立って人間のあらゆる行為経験の有意義性を（特殊な例外も含めて）支えている一つの法則の存在を示唆する徴標である。それゆえ、このような普遍性は経験そのものによっては決して証明されず、むしろ人間の行為経験を有意義なものにするための一つの形式としてのみ理解される。「約束を守る」という根本法則がもし人間に普遍的に共有されていないようなことがあるとすれば、「約束」をめぐる私たちの一切の経験が（現実には約束を破ることも守ることも共に）まったくナンセンスになってしまうのである。

カントが「理性の事実」と呼んだのは、以上のようなあらゆる人間に普遍的に共有されている「事実」として根本法則の意識であった。この事実は、上にも述べたようにいかなる意味でも経験的事実ではない。ただの一度も約束を守ったことがない人間にも、この事実は共有されているからである。さらに、カントのいう法則の「普遍性」は、誰もがみな人間としてある法則(Sollen)に従うべきだ(sollen)という意味でもない。そのような意味であるならば、結局それは「するべきだからするべきだ」という単なる過剰で独断的な決意表明にすぎない。カントがここで「普遍性」という法則の性質によって示そうとしているのは、そのようなものではない。それは人間の行為が有意義な経験として成立するために、あらゆる人間が共有しているこのような構造上の形式なのである。

## 5 道徳法則の演繹－自由との関係から

カントが「理性の事実」と呼んだ純粋な道徳法則の意識が、決して経験的事実ではないという点に注目しつつ、この法則がいったい何を意味しているのかを考察してきた。私たちがこの法則を容易に意識することができるのは、法則を意識するために必要な「あらゆる経験的制約の分離」の操作が容易だからというよりは、むしろこの法則が人間のあらゆる行為の根底にあるからであり、人間がこの法則によって生きているからである。

「このような原則を探したり考案したりする必要はまったくない。なぜならば、この原則はとうの昔にあらゆる人間の理性のなかにあって、理性の本質と合体されているからである。この原則は道徳性の原則なのだ」(V105)。

しかし、人間のすべての行為の根底に発見されるこのような道徳法則が厳密に遵守されている事例を、経験のなかから挙げることはまったく不可能である。このことはよく考えてみると非常に不可解な事態だと言わざるをえない。なぜならば、この事態が示しているのは、ある法則がありとあらゆる行為の根底にあるにもかかわらず、その事例になるような行為をただの一つも挙げるができないということだからである。法則をめぐるこの不可解な事態のために、「理性の事実」として発見された道徳法則を演繹することは非常に難しくなる。そこで、演繹の問題を考える先だって、法則が陥っているこの不可解な状況についてもう一度振り返ってみよう。

道徳法則は、一切の感性的制約を分離することによって発見された。もちろんこの分離

は法則を見いだすために行われた操作であったが、分離が終了し法則が発見されたあかつきには、その法則をすぐに再び感性に結びつけてよいというわけではない。ここが『純粹理性批判』と『実践理性批判』とが完全に分かれる点である。第3節の最初に見たように、二つの『批判』は原則の発見の作業に関してはパラレルに考えることができる面を持つ（vgl. V30）。しかし、その後の原則と感性との関わりという経緯においては、まったく道を違えるのである。『純粹理性批判』では、発見された原則は必ず再び感性的直観という制約に結びつかねばならず、もし結びつかなければ、そこには逆に仮象という大きな問題が生じた。これに対して『実践理性批判』では、発見された法則が再び感性によって制約されるようなことがあってはならない。なぜならば、そこで発見された法則は、いかなるものによっても制約されずに命じる定言的命令だったからである。法則が現実の行為と関わるものである限り、もちろん法則は再び感性と関係しなければならないだろう。しかし、その関係は感性が「制約」となるような関係であってはならない。分離したはずの感性的なものが、再び制約として法則に結びつくようなことが起これば、法則は己の本質であった無制約性を失い、もはや「法則」ではなくなってしまうだろう。したがって、あらゆる経験的制約を分離する以前の、すなわち純粹化される以前の経験的な当為の意識は、法則の厳密な実例としてはまったく役に立たない。経験的な当為の意識は確かに理性の原因性と感性とが関係している実例である。しかし、その関係が「理性が感性によって制約されている」という関係である限り、ここで必要な実例としてはまったく意味がないのである。そして、経験的な当為の意識は「理性が感性によってまったく制約されていない」ということを決して証明できなかった。

これに対して、法則が求める本来の感性との結びつきは次のようなものでなければならない。

「格率の実質は確かに残りうるが、それは格率の制約であってはならない。なぜならば、もし実質が格率の制約であるとする、この格率は法則としては役に立たないだろうからである。したがって、法則の単なる形式は、実質を制限すると同時に、意志に実質を付け加えるための根拠でなければならない。逆に、形式が実質を〔制約として〕前提してはならないのである」（V34）。

法則が求める感性との結びつきのあり方は、この引用から明らかである。それは形式が実質を制約する、すなわち純粹で普遍的な当為の形式が感性を絶対的に制約するという結びつきである。しかし、経験のなかにこのような法則と感性の結びつきを見いだすことは、上にも述べたようにまったく不可能だった。ありとあらゆる行為の根底に発見される法則がその厳密な実例をただの一つも持たないとは、こういう意味にはほかならない。法則は経験的な当為の意識から発見されながらも、決してこの意識を実例にすることはできない。法則の実例 — 「純粹な当為の意識」がそれ自身はいかなる制約も受けずに感性を絶対的に制約するという形で実現されている実例 — を挙げることは不可能である。定言的命令とは、それ自身はいかなる制約も受けずに感性を制約する命令である。定言的命令のこの絶対的な無制約性ゆえに、たとえば「約束を守れ」という命令には、もはやいかなる命令の根拠も挙げることはできない。カントはこれを、人間の洞察は「根拠の能力（Grundkra-

ft oder Grundvermögen)」に到達するや否や終わるという言い方で表現している (vgl. V46f.). ここで言われている「根拠の能力」とは、もちろん理性のことにほかならない。定言的命令を命じているのはただ理性のみであり、感性はこれにまったく手を貸していないからである。したがって、定言的命令においてその命令の根拠を問うことは、「理性は何を根拠に命じるのか」と問うのに等しい。この問いにはもはやいかなる答えもない。しかし、そうであるとすれば、いったい何を根拠にこの法則を正当化すればよいのか。このような定言的命令は何を根拠として可能だと言えるのか。それが「純粋な実践理性の諸原則の演繹」(V42) と呼ばれる困難な問題である。

このような法則の演繹は、いま述べた法則の無制約性ゆえに困難をきわめる。法則を経験的に演繹することはまったく不可能である。しかし、ここでカントが行うのは法則を演繹することではなく、法則の意識を根拠にして自由の概念を演繹することである。すでにカントは次のような例を挙げて、自由の概念の演繹について述べていた。

「彼の君主が、直ちに彼を死刑にすると脅かしながら、ある正直な人物の不利になるような偽りの証言をするように彼に要求したとしよう。君主は見せかけの口実で、この正直な人物を破滅させたいと思っているのである。その場合、自分の生命に対する愛着がいかに大きいとはいえ、果たしてその愛着に打ち勝つことができると思うかどうか、彼に尋ねてみよ。愛着に打ち勝つか否かについては、彼はおそらくあえて断言しないだろう。しかし、自分は愛着に打ち勝つことができるということを、彼は躊躇なく認めるにちがいない。要するに、彼はあることをするべきであると自覚しているがゆえにそれを行うことができる」と判断し、そうして自分自身の内に自由を認識する。もし道徳法則がなければこの自由は彼には知られないままだっただろう」(V30)。

カントはここで道徳法則の意識が人間に自由を認識させると述べている。「道徳法則は自由の認識根拠である」(V4)と言われるゆえんである。『純粋理性批判』の段階では完全に認識を拒まれていた自由の概念が、道徳法則の意識によって認識されること——それが『実践理性批判』における法則の意識を根拠にした自由の概念の演繹である。まず上の引用のくわしい内容を検討してみよう。

人間の存在を最も普遍的かつ根本的に決定している法則は、私たちに「偽りの証言をしてはならない」と定言的に命じている。これとは逆に、「生命が大切ならば、偽りの証言をせよ」という命令は決して普遍性を持てない。というのも、この命令が普遍化されると、命令のなかに含まれている「証言」という概念自体が不可能になり、命令が自己矛盾を起こして崩壊するからである。したがって、この二つの命令の内どちらが人間にとって普遍的かつ根本的な命令(法則)であるかを、私たちは分析の必要もないほど明らかに知っている。なぜならば、私たちはその法則の上にさまざまな行為(偽証をすることも含めて)を積み重ねて生きているからである。この自明な法則は、その自明性ゆえに、たとえば死刑を前にしているときでも、あるいは生命への愛着から偽証をしている最中でさえも、はっきりと意識されるだろう(この「彼」がたとえば自分の意識のなかだけであったとしても、生命への愛着に打ち勝つことができるほど勇敢であり、誠実であるから意識されるのではない)。そして「偽りの証言をしてはならない」と意識するとき、そこに意識されている

のは純粋な実践理性の根本法則である。理性はこの意識においてそれ自身だけで（純粋に）法則を与えている。理性が純粋に法則を与えるこの働きは、あらゆる感性的制約から独立した純粋な理性の働き、すなわち純粋な理性の原因性にほかならない。このような純粋な理性の原因性は、『純粋理性批判』でカントが「超越論的自由」の概念によって確保し、「課題」として残した原因性であった。しかし『実践理性批判』において、この原因性は道徳法則の意識を通じて、つまり「理性の事実」を通じて認識されている。したがって、道徳法則は自由の認識根拠である。ある行為をいかなる根拠もなく「すべきである」と意識するからこそ、私たちはそこに純粋な理性の原因性がある、すなわち「自由がある」ということを認識する。そしてこの「自由がある」ということの認識こそが、自由の客観的実在性の確証なのである。

ここで認識された自由の概念について、もう少しくわしく考えてみよう。先の引用のなかで「愛着に打ち勝つか否かについては、おそらくあえて断言しない」とあるのは、「現実

に偽証を拒むかどうか、つまり根本法則に従うかどうかは分からない」ということだろう。しかし、現実

に偽証を拒むかどうかは別として、「偽証を拒むことができる」可能性は彼のなかに明白に認識されている。もちろんこの可能性は決してそのまま現実にならないかもしれないのだが。このように、「偽証を拒むことができる」可能性を認識することと、この可能性が実際に実現されて、現実

に偽証を拒むこととはまったく違う。彼が「偽証を拒むことができる」可能性を自分の中に認識しているとき、彼は自分の中に偽証を拒む自由があることを認識しているのである。これに対して、彼が現実

に偽証を拒むならば、そのとき彼は現実にも自由である。このとき、彼は自らの理性によって与えられた根本法則に自ら従っている。したがって、「自由である」とは自らが与える法則に自ら従うことを意味している。しかし、ここで法則の意識によって認識されている自由は「自由がある」ことであって、決して「自由である」ことではない。ここでカントが証明した自由は、あくまでも可能性（能力）としての自由（「自由である」ことや「自由でない」ことを人間に可能にする能力／人間が自由であったりなかったりする可能性）である。この二つの自由の意味（「自由がある」と「自由である」）をカントは余り明白にしてい

ないが、しかしこれらは厳密に区別される必要があると思われる。この問題についてくわしく論じることとは次節に譲りたい。

さて、以上のような自由の客観的実在性の証明とともに、今度は認識された自由が道徳法則の根拠となる。つまり「自由がある」からこそ、ある行為をいかなる根拠もなく純粋に「すべきである」という意識が人間に与えられる。もし自由がなければ、「すべきである」などという意識はそもそも人間に生じようがなかった。というのも、もし自由が存在しなければ、人間は完全に自然法則のみに支配されることになる。そして自然法則から理解されることは「何が存在するか」ということのみであって、「何が存在すべきか」などということ

は自然法則からは生じようがないからである。したがって、自由があるからこそ人間には純粋な当為の意識が生じる。「自由は道徳法則の存在根拠である」(V4)とは、このような自由と法則の関係にほかならない。

## 6 自由の客観的实在性 ― 「自由がある」ことと「自由である」こと

前節において明らかにしたのは、道徳法則が自由の客観的实在性を証明するということだった。しかし、これは第4節の結論と考え合わせるとき、一つの問題を生み出す。第4節で考察したのは、純粋理性の根本法則の普遍性が何を意味しているかということであった。そこで明らかになったのは、法則が経験に先だって人間のあらゆる行為経験の有意義性を支えているという事実である。たとえば「約束を守る」という根本法則は、この法則が現実遵守されているかどうかにかかわらず、すべての人間に普遍的に共有されており、この法則の共有によってあらゆる「約束」をめぐる私たちの個々の行為が ― 「約束を破る」ことをも含めて ― 初めて可能になる、ということだった。しかし、このような法則の共有は、前節のような法則と自由との関係を考えると非常に困難な問題を生む。まず、その問題を明らかにしてみよう。

法則があらゆる人間において普遍的に共有されているのであれば、もちろん法則によってその客観的实在性を証明される自由も、あらゆる人間において普遍的に共有されているのでなければならない。したがって、法則に純粋に従わない人間であっても、その人間が法則を共有している限り、やはり「自由がある」と言うことができる。他方、人間が法則の無制約的な命令に純粋に従わず、感性的制約に服して行為しているような状況を、カントは「他律」と呼ぶ。法則が純粋に無制約的な命令の形にはならず、むしろ感性を通じて与えられる実質が法則のなかへ法則の可能性の制約として入り込んでしまう場合、そこには仮言的命令が生じる。この仮言的命令において、理性は自ら法則を与えるのではなく、感性的制約に服して働いている。これが「他律」である (vgl. V33)。法則が現実遵守されているか否かには関係なく、あらゆる人間が法則を普遍的に共有するという第4節の結論からすれば、他律においても人間は純粋な法則を知っている（決して実現してはいないが）のであり、その点において人間にはやはり間違いなく自由があることになる。このことは行為の帰責の問題を考える上ではまさにその通りだろう。他律の状況（「困ったならば、偽りの約束をせよ」）にあっても、人間の行為の責任はやはり問われるべきであり、その責任は人間に自由があるからこそ問うことができるのである。しかし同時に、やはり他律は自由ではないのではないか、むしろ「不自由」なのではないかという疑念も生じる。この矛盾をいったいどうやって解くのか。以上のような他律と自由との関係が、ここで問題になる。

さて、この問題を考える一つの手掛りとして、カントからは少し離れるが、次のようなことを考えてみよう。日本語で「不自由」とは言うが、「無自由」とは言わない。これは非常に面白い違いである。私たちは普段まったく意識せずに何気なく「不」と「無」という否定の接頭辞を使い分けているが、この二つの否定語は実はまったく異なる意味を表しているからである。

「無」の方から考えてみよう。「無関係」とは「関係がない」ということであり、また「無情」とは「情がない」ということであり、「無双」とは「並ぶものがない」ということである。ここで「無」という否定の接頭辞は「～がない」ということ、すなわち「あるものが存在していない」ことを意味している。

これに対して「不」という接頭辞は何を意味しているのだろうか。「不適切」とは「適切ではない」ということであり、「不可能」とは「可能ではない」ということであり、「不道德」とは「道徳的ではない」ということである。ここで「不」という否定の接頭辞は「～ではない」ということ、つまり「あるものが可能性としてそこにありながら現実にもうまく機能していない状態、滞っている状態」を意味している。それは、たとえば「味がまずい」というのを「不味い」と字を当てるときに非常に明確に現れる。これは味そのものがまったく存在しないということの意味しているのではなく（もしそうなら「無味い」と当ててだろう）、むしろ味がありながらもそれがうまく機能していない状態を意味している。

このように「無」と「不」の違いは明瞭である。もちろんいくつかの例外はあるが、私たちは通常この違いを無意識の内に知っており、「無」を用いる場合と「不」を用いる場合とを適切に区別している。したがって、私たちが普段「不自由」とは言うが決して「無自由」と言わないということは、「不自由」と言うときに私たちが表現したい事態を明確に示唆しているのである。「不自由」とは「自由がない」つまり「自由が存在しない」という事態ではない。むしろ、「不自由」とは「自由ではない」状態、つまり「自由が可能性としてはそこにありながら、現実にもうまく機能していない状態、滞っている状態」を指すのである。したがって、私たちが普段何気なく「不自由」という語を選んでいるということは、私たちが実は「無自由」という状態——人間に自由がない状態——を考慮することができないということを示唆している。このように、「自由がない」とことと「自由ではない」とこと、また「自由がある」とことと「自由である」とこととは厳密に区別して考える必要がある。

このことは「他律」の問題を考える上でも、非常に役に立つ指針を与えてくれる。他律は「自由がない」のか、それとも「自由ではない」のか。他律は「不自由」である。つまり、他律において人間には「自由がない」のではない。ただ他律において人間は「自由ではない」のである。したがって、他律とは人間の自由がなぜかうまく実現していない状態を指すのであり、自由はあるのだが、その自由がなぜか「自由ではない」方へ、まずい方へ働いてしまった状態を指している。そこには決して「自由がない」のではない。他律においても人間に自由はある。ただ、人間はそこにおいて自由ではないのである。もちろん、なぜこのとき自由の可能性がそのまま「自由である」という形で実現せず、「自由ではない」という不可解な形で実現されてしまったのかということは非常に大きな問題なのであるが。

さて、カントが「自由の客観的实在性」と言うときに指している事態も、ここから明らかである。前節でも簡単に触れておいたように、道徳法則によって認識されているこの自由は「自由がある」という場合の自由である。この自由は、そもそも人間が「自由である」とことや「自由でない」ことを可能にする最初の能力にほかならない。このような能力としての自由という点から見れば、人間にはいついかなる場合でも自由がある。可能性（能力）としての自由は常に「ある」。この可能性（能力）としての自由が「ある」ということを、カントは自由の客観的实在性と呼んだのである。これに対して、この可能性



（能力）としての自由が現実にも「自由である」という形で実現するとき、それは自律を意味する<sup>15</sup>。また、この可能性（能力）としての自由が行使された結果、不可解なことに「自由ではない」という現実が生じた場合、それは他律を意味する。それゆえ、先の偽証の例においても、偽証を迫られた人は現実的には「自由ではない」（あるいは「自由ではなかった」）かもしれないが、しかしその人に「自由がある」ということは疑いなく認められるのである。カントは「思弁理性のすべての理念のなかで、自由は私たちがその可能性をアプリアリに知る唯一の理念である」（V4）と言う。ここで述べられている自由の可能性が、これまで述べてきた「能力としての自由」である。この能力がそのまま滞りなく実現する（＝自由である）かどうかは分からないが、とにかくその能力を人間が持っている（＝自由がある）ということは道徳法則が証明している。それが道徳法則によって証明される自由の客観的实在性である。

## 7 残された自由の問題

まず、前節の内容を簡単にまとめてみよう。理性の事実として示される道徳法則は、その法則が現実に従われるか否かにはかかわらず、あらゆる人間に共有されている。人間はこの法則に現実には「従うことができる」かもしれないし、また「従うことができない」かもしれない。しかし、そもそもこのように「できる」とか「できない」とかいうことを問題にすることができるためには、それに先だって、「できたり」「できなかったり」する可能性が人間に備わっていなければならない。この可能性が『実践理性批判』における自由概念である。カントが「自由の客観的实在性」と言うときの「自由」は、このようなレベルでの自由の能力を指している。それゆえ、カントは「法則に従うことができる」ことを「自由」と呼んだのではない。そうではなく、法則に従うことができたりできなかったりする可能性のことを「自由」と呼んだのである。偽証の例で言うならば、人間は「偽証を拒むことができる」ような可能性を自分の中に認識するのであり、このような可能性の認識が「自由がある（自由の客観的实在性）」という認識にほかならない。そして、このような可能性が滞りなくそのまま実現されたとき、人間は現実にも「自由である」ことになる。しかし、人間が道徳法則の明瞭な意識を通じて認識するのは「自由である」ことの方ではなく、どこまでも「自由がある」ということの方であり、「自由である」ことを可能にする能力としての自由の方であった。

さて、『実践理性批判』が自由に関して証明するのはここまでである。証明されたのは、能力（可能性）としての自由があること（自由の客観的实在性）であって、この能力（可能性）の行使がなぜ「自由である」とことと「自由ではない」とことの二つの異なった帰結を生むのかということについては、これ以上の根拠はない。この最初の自由の能力が行使される根拠は何かという問いに対しては、もはやこれ以上答えるべき根拠が見つからないのである。それゆえ、あらゆる人間に普遍的に法則が共有されているにもかかわらず、なぜこの法則に従わない場合があるのかという問題は、『実践理性批判』では解かれていない。『実践理性批判』で明らかになったことは、法則があらゆる人間に共有されている

（人間には常に自由がある）こと、したがってたとえこの法則に人が従っていない（自由

ではない) 場合であっても、その人は明晰に法則を知っている(自由がある) ことである。『実践理性批判』は確かに「超越論的自由」の働きを「純粋な理性の原因性」として証明した。しかし、これはあくまでも「自由がある」ことの証明であって、「自由である」ことの証明ではない。「自由がある」にもかかわらず「自由ではない」ことが起こる理由は、まったく不可解なままである。この最初の自由の能力が働くための根拠を問う問いに対しては、もはや答えを見いだすことはできない。しかし、答えを見いだすことができないにもかかわらず、問いは決してなくなることはない。なぜならば、この最初の自由の能力は不断に行使され続けており、その結果は人間のなかに「自由ではない」状態として現れ続けているからである。それゆえ、この最初の自由の能力が行使される際の根拠を問う問いは、「自由ではない」状態、すなわち法則に背く状態(悪)が生まれる根拠を問う問いとなって、いつまでも問われ続ける謎として残る。

しかし、第2章第6節でも触れたように、実はこの「根拠が見つからない」という事態のなかには大きな問題が隠されている。人間的自由の本質の探究は、「純粋な理性の原因性」が認識されると同時にその背後に完全に隠れてしまった不可解な生成の働きにまで、その射程を広げるべきものだったからである。超越論的自由が本来持っていた宇宙論的理念としての不可思議な働きが、もう一度問題にされなければならない。明晰な理性の原因性(法則)の背後に、これに背く(=自由ではない=悪)状況を生みだすような、もはや「根拠」によっては把握できない何かが隠れている。「自由がある」ということのなかには、単なる明晰な「純粋な理性の原因性」に還元することができない何かが含まれているのである。この問題に取り組んだのが『宗教論』である。そこでカントは、「自由がある」ということの本来の意味について、もう一度考察を迫られることになる。

#### 第四章 「悪の根拠」となる自由 — 『宗教論』における自由概念

本章では、まず『宗教論』で考察される自由の概念を『実践理性批判』との関係から位置づけ、『宗教論』での自由が『実践理性批判』で客観的実在性を証明された自由とまったく同じ概念であることを明らかにする（１）。次いで、『宗教論』においてもこれまでのカントの自由論と同様に二つの異なった自由概念が見られることを指摘し、この二つの自由についてその関係を検討する（２）。そして、この二つの自由のうち、より根源的な自由として位置づけられている「叡智の所行」（VI31）に関してその性質を具体的に明らかにした上で、このような根源的自由の根拠に関する究明をカントの叙述に沿って考察する（３）。さらに、根源的自由の不可解な根拠として『宗教論』のなかに読み取ることができる「叡智的自然」の概念について検討する（４）。最後に、これまでのカントの自由論全体を振り返りつつ、カントが明らかにした自由の根拠をめぐる問題が、シェリングの『自由論』へとどのようにつながっていくかを展望してみたい（５）。

##### 1 『実践理性批判』から『宗教論』へ

カントが『実践理性批判』において明らかにしたのは、理性の事実としての道徳法則の意識がいかなる場合でも人間に普遍的に共有されていること、それゆえにまたこの道徳法則の意識と不可分である自由の可能性も常に人間に与えられているということであった。ただし、カント自身が「自由の可能性をアプリアリに知る」と言っている通り、ここで見いだされた自由の概念はどこまでも可能性（能力）としての自由である。「自由である」あるいは「自由ではない」という状態は、この最初の自由の能力が行使された結果として初めて生じる。それゆえ、人間が自由であったりなかったりする根拠は、可能性として見いだされた最初の自由の能力にある。では、人間の自由に関して次に当然問われるべきであるのは、この最初の自由の能力の根拠だろう。最初の自由自身が働く根拠はどこにあるのだろうか。最初の自由の能力が、現実において上のように二つに分かれて働く根拠はどこに求められるのだろうか。『実践理性批判』はこの問題に触れていなかった。というよりは、この問いはもはや答えることが不可能な問いであり、無理に答えるとすれば「根拠はない」としか言いようのない、典型的な袋小路の問いなのである。『新解明』の脈絡と考え合わせるならば、最初の自由が働くための根拠を問うこのような問いは、決定根拠律を遡及した突き当たりにある神の絶対的存在措定の「根拠」を問うこととまったく同じである。したがって、そもそもこのような問いに「根拠」をもって答えようとすること自体がもはや不可能なのだ。カントが『実践理性批判』で明らかにしたのは、あくまでも「根拠」をもって明晰に答えることができる限界である。その限界は人間にとっては「理性」である。すべての根拠は「根拠の能力（Grundvermögen）」である理性から生じる。それゆえ、純粋な理性の原因性に突き当たるや否や、それ以上の根拠を問う問いはまったく不可能になる。『実践理性批判』において、自由の可能性は法則が示している純粋な理性の原因性を通じて認識された。したがって、このような純粋な理性の原因性の意識とともに、

すべての根拠の起源である理性は自分を越えて進もうとする根拠の問いの遡及を明白に遮断するのである。

しかし、前章の最後でも述べたように、この最初の自由の働きの根拠を問う問いは、それに答えることが不可能であるからといって、決してなくなるわけではない。理性が割り切ることのできない自由の働きの、理性の背後から繰り返し顔を覗かせている。その自由の働きは一切のものの根拠となる働きでありながら、しかしそれ自身はまったく無制約

（無根拠）な働きであり、しかも理性の働きの還元し尽くされない性質を示している。この最初の自由を行使した結果、人間は自由であったり（法則に従うことができたり）、自由でなかったり（法則に従うことができなかつたり）する。人間が最初の自由を行使した結果が100%例外なく「自由である」のならば、まったく問題はないだろう。しかし、最初の自由を行使した結果、人間は自由ではなくなることがある。自由の能力を行使した結果が「自由ではない」あり方になる場合、このような自由の能力のなかには、もはや理性には還元することができない何かが含まれている。理性は法則を与える。これに対して、最初の自由の能力は、理性が与える法則に従わないことを選択するという仕方での能力を行使する。この自由は法則に背くこと（悪）によって、理性の背後で理性を越える己の働きの誇示するのである。『宗教論』第一篇でカントが探究するのは、理性に還元されないこのような自由の働きである。その自由は、『実践理性批判』において道徳法則を通じて見いだされた「可能性（能力）としての自由」とまったく同じ自由である。『宗教論』が行うのは、『実践理性批判』で見いだされたこの根源的自由の能力を、その性質と由来に関して一層くわしく考察することである。

『宗教論』で考察される自由が『実践理性批判』で見いだされた自由——自由であることや自由でないことを人間に可能にする能力——と同じものであることは、次のことから明らかに理解されるだろう。『宗教論』が考察するのは、「人間が（客観的な道徳法則の下で）総じて自由を行使するための主観的な根拠」（VI21）である。しかも、カントは「このような主観的な根拠は、常にまたそれ自身自由の働きでなければならない」（VI21）と述べている。ここから容易に分かるのは、カントが「自由を行使するための自由」について考察しようとしているということである。『宗教論』において、自由はこのように二層に分けて考えられている。しかもカントが問題にしようとしているのは後者のより根源的な自由の働きの方である。後者の自由——「自由を行使するための自由」——は法則の下にあって法則に従ったり（＝自由である）従わなかつたり（＝自由ではない）することを人間に可能にする自由であって、『実践理性批判』で見いだされた自由とまったく同じ自由である。したがって、カントは人間が自由であるか自由でないかを決定する最初の自由の働きについて明らかにしようとしている。このような最初の自由はどのような性質のもので、何によって人間に与えられるのか。最初の自由が行使される根拠は何か。しかし、先に述べたように、この問いは本来問うこと自体が不可能な問いであった。それゆえ、このような問いを問うことによって、『宗教論』第一篇の考察は奇妙な袋小路に入り込み、カントは最終的にこの問いに答えることを放棄せざるをえないところにまで追い込まれる。その経緯は後に見るとして、次節ではカントが上のように二層に分けて考えた自由の問題

を、『宗教論』での脈絡からもう一度くわしく検討してみよう。

## 2 二種類の自由概念

第1節で明らかにしたように、『宗教論』においてカントは自由を明らかに二つに分けて考えている。第1節で挙げた引用のなかでは、それは「道徳法則の下で行使される自由」と「そのような自由の行使を可能にする根拠としての最初の自由」の二つの自由の区別によって示されていた。これと同じ区別は、これまで見てきたカントのすべての自由論のなかに見て取ることができる。『実践理性批判』では、それは「自由である（ではない）」ことと「自由がある」こととの区別に現れる。前者は現に法則に従っている否かを通じて示される自由であり、後者は法則によってその客観的実在性が認識される可能性としての自由であった。また『純粹理性批判』では、同じ区別が「実践的自由」と「超越論的自由」の概念によって示されていた。さらに遡って『新解明』では、「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」と「神の絶対的存在措定」との区別がそれを表していた。このように、自由に関するカントの考察の視点は常に一貫している。前者の自由は必ず現実の経験に関わる。しかも、その自由は常に何らかの決定根拠の下で現れる自由である。他方、後者の自由の概念は、前者の自由に対していずれの場合もその可能根拠となる概念として示されている<sup>\*16</sup>。それゆえに、後者の自由概念はそれ自身はもはや決して経験的概念ではなく、前者の経験的自由の絶対的な始源を表している。したがって、後者の根源的自由がなければ決して前者の経験的自由も生じない。次節で論じるように、『宗教論』では後者の根源的自由が「自由な選択意志の動機に関して、その道徳的な秩序を転倒する」（VI30）働きとして問題にされる。つまり根源的自由は、本来の道徳的秩序を知りながらも法則の下でこれに背くような反法則的行為（自由ではない行為）を生む根拠となる自由——悪の根拠となる自由——として考察されるのである。

さらに『宗教論』におけるこの二つの自由の関係について検討してみよう。二つの自由の働きはともに人間の所行(Tat)であることは間違いない。しかし、前者の自由の働きが「経験のなかに与えられている自由のあらゆる行使」（VI22）であるのに対して、後者の根源的自由の働きは「経験のなかに与えられうる事実(Faktum)では決してありえない」（VI22）。したがって、前者の自由な所行は「知覚することができ、経験的であり、時間のなかに与えられている」（VI31）のであり、それは「現象的事実(factum phaenomenon)」（VI31）である。これに対して、後者の自由な所行はあらゆる経験的所行に先行する「叡智的所行であり、いかなる時間的制約も受けずにただ理性によってのみ認識できる」（VI31）。これら二つの自由は、さらに「派生的罪(peccatum derivativum)」（VI31）および「始源的罪(peccatum originarium)」（VI31）とも言い換えられている。以上のような二つの自由の区分が示しているのは、経験のなかには決して見いだすことができない始源的な自由の働きを叡智的原因として、第二の自由の働きが経験のなかに派生しているという事態である。このような始源的自由は、もはや「何かある先行状態から導き出すことはできない」（VI39）最初の原因である。このような最初の原因の働きを示しているのが、次節でくわしく考察する「叡智的所行」である。最初の根源的自由の働きであるこの叡智的



所行から、人間の「自由である」状態や「自由ではない」状態が生じる。自由であるとき、人間の選択意志は法則を自分の格率のなかに正しい秩序で取り入れることができる。逆に自由ではないとき、選択意志は法則を自分の格率のなかに正しい秩序で取り入れることができない。叡智的所行が生み出すのは、このような選択意志の能力と無能力にほかならないのである（vgl. VI29）。

### 3 叡智的所行（悪への傾き）とその根拠

さて、前節の最後にも述べたように、『宗教論』においてカントは「自由ではない」あり方を実現してしまうような人間の根源的自由を「叡智的所行」と名づけ、その働きを考察している。叡智的所行は人間のなかで「悪への傾き」（VI28）となってその姿を現す。それは前節でも触れた動機の転倒という働きである。ここに至って、根源的自由は動機の道徳的な秩序を転倒する働きとしてその全貌を明らかにする。長い引用になるが、まずカントの叙述に沿ってこれを明らかにしてみよう。

「人間は（最も邪悪な人間ですら）、たとえどのような格率においてであれ、道徳法則をいわば反逆的に（服従を取り消して）放棄することはない。それどころか、むしろ人間の道徳的素質に基づいて、道徳法則はいやおうなく人間の心に浮かんでくる。〔中略〕しかしながらまた、人間は〔道徳的素質と〕同じく自分には責任のない自然的素質によって感性の諸動機からも離れられず、これらの動機をも（自愛の主観的原理に従って）自分の格率のなかへ受け入れる。〔中略〕人間はもちろんこの両方の動機を格率のなかへ受け入れる。〔中略〕それゆえ、もし格率の差異が単に動機（格率の実質）の差異によるのであれば、すなわち動機を与えるのが法則なのかそれとも感官の刺激なのかという差異によるのであれば、人間は道徳的に善であると同時に道徳的に悪であるということになるだろう。このようなことは（序言によれば）自己矛盾である〔＝その場合、悪であるという点においては彼の格率は特殊であり、また善であるという点においては彼の格率は普遍的であることになってしまう。一つの格率がこのように特殊であると同時に普遍的であるということは矛盾である〕。したがって、人間が善であるか悪であるかという差異は、人間が格率のなかへ受け入れる動機の差異にあってはならない（格率の実質にあってはならない）。そうではなく、善悪の差異は、人間が二つの動機のうちのどちらをもう片方の制約にするのかという従属関係（格率の形式）になければならない。したがって、人間が（最も善い人間ですら）悪であるのは、ただ人間が動機を自分の格率のなかへ受け入れる際に、動機の道徳的な秩序を転倒させるということにのみよるのである」（VI36）。

ここに明らかにされているように、人間はその意志決定において、外から与えられる感性的動機と内から生じる理性的動機（道徳法則）とに面し、根源的な自由の行使（叡智的所行）を行って両者の従属関係を決定する。このような従属関係の決定において動機を転倒するのが、悪の根拠たる叡智的所行の姿である。しかも、このとき道徳法則はもはやこのような根源的自由を行使する意志の決定的な動機ではありえず、逆にこの自由によって上下を決定される項の一つにすぎなくなっている。道徳法則をみずからの内に意識しつつも

これに背くというこの所行のラディカルな性格を、カントは「根本悪(ein radikales Böse)」(VI32)という命名によって表現している。

さて、最初の自由である叡智的所行において起こっている出来事は以上のように明らかにされた。したがって、次に問題になるのはこのような転倒の働きがいったい何を根拠に行われるのかということであろう。それは根源的自由の根拠を問う問いにほかならない。カントはこの困難な作業に着手する。動機を転倒する働きとして現れる叡智的所行は、それが人間の所行である限り、必ず人間のなかの何らかの能力にその根拠を持っているはずである。それゆえ、悪の根拠を人間のなかの感性に置く説と理性に置く説の双方について、カントは以下のように検討する。

まず、感性に悪の根拠を置く説から見てみよう。カントは次のように述べている。

「この悪の根拠を、普通よく言われているように、人間の感性と感性から生じる自然な傾向性のなかに置くことはできない」(VI34)。

「人間における道徳的な悪の根拠を挙げるには、感性が含んでいるものはあまりにも少なすぎる。なぜならば、感性は自由から生じうる諸動機を取り去ることによって、人間を単に動物的なものにしてしまうからである」(VI35)。

これらの引用から分かるように、カントは感性に悪の根拠を置かない。感性を通じて人間に与えられる動機は人間の意志を確かに触発しはするが、決定的な仕方で意志を決めるという点ではあまりにも役不足である。他律においても人間には常に「自由がある」ということが、『実践理性批判』を論じた際に「法則の普遍性」から私たちが引き出した結論だった(第三章第6節)。したがって、人間が感性的な触発を自分の格率に「制約」として受け入れる背後には、必ず自由が働いているはずである。したがって、それはやはり「故意の罪」(VI38)にほかならない。もし感性が人間の悪の根拠であるようなことが起れば、人間に自由はなくなり、ただの動物と同じものになってしまうだろう。

では、理性に悪の根拠を置くことに関してはどうだろうか。これもカントの叙述から引用してみよう。

「この悪の根拠を、道徳的に法則を与える理性の腐敗のなかに — あたかも理性が法則の威信そのものをみずからの内で抹殺し、法則から生じる拘束性を否認できるかのよう — 置くこともできない」(VI35)。

「[人間における道徳的な悪の根拠を挙げるには、] 道徳法則から放免されたいわば邪悪な理性(端的に悪い意志)は、含んでいるものがあまりにも多すぎる。なぜならば、このような邪悪な理性は法則そのものに対する反抗を動機にまで高めてしまい(なぜならば動機がまったくなければ選択意志を決定することはできないから)、その結果主体を悪魔のような存在者にしてしまうだろうからである」(VI35)。

ここに述べられているように、カントは悪の根拠を理性の腐敗に置くこともしない。理性はあくまでも法則を与えるものである。理性の事実としての道徳法則の意識はいついかなる場合でも普遍的に人間に共有されているということが、『実践理性批判』でのカントの結論だった。したがって、人間は決して法則の意識から放免されるということはない。それゆえ、常に法則の影響下にあるこのような人間にとって、悪を行ってしまうことはやは

り「故意ではない罪」（VI38）である。もし法則から完全に解き放たれた邪悪な理性が悪の根拠であるとするならば、人間はふと偶然に法則に背いてしまうのではなく、むしろ確信犯的に法則をまったく無視し、悪を悪として行うだろう。このような非人間的な悪魔のような理性は、人間の理性としてはあまりにも過剰である。

以上のように、カントは叡智的所行（悪）の根拠を感性にも理性にも置くことができない。叡智的所行はその働きの結果を反法則的行為として経験のなかに明らかに示しながらも、その根拠に関しては追究の手掛りすら残さない。動機を転倒する叡智的所行は「私たちの選択意志の変調」（VI43）である。この変調は自由な所行であって、やはりその「理性的根源」（VI39）が探究されなければならない。しかし、カントはこの根源を「探究しがたい」（VI43）と告白する。本節で検討したように、人間のなかに悪の根拠は見いだしがたく、この根拠はまったく「不可解」（VI43）とカントは言わざるをえないのである。

#### 4 悪の根拠としての叡智的自然

さて、これまで見てきたように『新解明』での神の絶対的存在措定から『純粹理性批判』での超越論的自由の想定へと進み、『実践理性批判』で純粋な理性の原因性を通じてついに「ある」ことを確実に認識された人間の自由は、ここ『宗教論』での叡智的所行に至ってその不可解さの本質を露呈している。カントが行った人間の自由に関する徹底的な考察は、最終的に自由の根拠をまったく不可解な探究しがたいものとせざるをえなかった。まぎれもなく人間自身が行う自由な所行であるにもかかわらず、叡智的所行はその働きの根拠を人間の内のいかなる能力にも——もはや「知性」にさえも——置くことができない。叡智的所行はカントの自由論のなかで謎のまま残されている。しかし、もちろん叡智的所行の由来に関するこのような不可解さは、カントの自由論の不徹底から生じた事態では決してない。むしろこの不可解さは、人間の自由をめぐる事柄の本質から必然的に生じた事態にはかならない。要するに、『宗教論』に至って露呈された人間の自由の根拠の「謎」は、宇宙論的理念としての超越論的自由の絶対的無制約性に、ひいては神の存在措定の絶対的無制約性の不可解さにつながっているものであり、そこから必然的に生じる帰結であると考えられるのである。人間の自由の本質は、理性の限界を越えてその背後に隠された神の絶対的存在措定にまでつながっている。それは第二章第6節で考察したような、まったく不可思議な「在る」の生成の働きであった。この不可思議で無根拠な存在措定が示していた絶対的無制約性は、叡智的所行の働きの決定する根拠を人間の内のいかなる能力にも見いだすことができないというまさに無根拠な事態のなかに端的に示されたのである。

しかし、その一方で注目しておきたいのはカントがこの悪の根拠を繰り返し「人間の本性的自然(die Natur des Menschen, die menschliche Natur)」(VI21,19)という概念を用いて表現している点である。しかし、もしこの自然概念が通常自由と対立する単なる機械論的な自然を意味しているのであれば、自由の行使の根拠が自由に対立する自然に帰されることになり、それは完全に自由と矛盾している(vgl. VI20f.)。それでは最初から自由などなかったのと同じである。したがって、根源的自由を行使するための根拠を表現するこの「本性的自然」という概念は、もっと別の「自然」を意味するのではなくてはならな

い。この「自然」は叡智的所行の根拠となるような自然であり、一種の叡智性を帯びている。カントはこのような叡智的自然を人間のなかに見ているのである。

さらに、カントは「人間は生来 (von Natur) [この本性的自然から、この本性的自然を根拠として] 悪である」(VI21, 32)と述べる。この言葉が意味するのは、人間が根源的自由を行使するための根拠を人間として普遍的に内に含んでおり、そこに人間自らの類の性格が現れているという事態である(vgl. VI21)。したがって、このような叡知性を帯びた「本性的自然」は、悪をも行うことができる人間の自由の根拠を示しており、人間という類の性格とその類の由来を暗に意味している概念なのである。

したがって、人間の内にあるこのような「本性的自然」にこそ、一切の経験的悪の根拠である「悪への傾き」が存在していると考えられる。もちろん、カントはこのような不可思議な「自然」に悪の根拠を直接求めることはしない。むしろ前節で見たように、「悪への傾き」の担い手(根拠)としてその責任を問われたのは人間の内にある感性和理性であった。しかし、この両方ともに悪の根拠であるとは考えられず、カントは悪の根拠を把握することを断念する。悪の根拠に関するカントの考察はこの点で終わる。しかし、その一方でカントは「悪への傾き」が「根絶され得ない」(VI31)ものとして、普遍的に、人間がみずから自由に招いたものとして、人間の「本性的自然」のうちに「織り合されている」(VI30, 32)と繰り返し語り、把握することができない悪の由来を「人間の本性的自然」という言葉で示しているのである。

## 5 「根拠」をめぐる謎ーシェリングとの関係から

『新解明』から『純粹理性批判』へ、さらに『実践理性批判』を経て『宗教論』へと展開されるさまざまな自由概念について、二つの自由の関係を機軸にして一貫した解釈を試みてきた。最終的にそこから見いだされたのは、人間の自由の根拠の不可解さであった。いかなる先行的決定根拠も持たない絶対的に無制約な神の存在措定の働きは、「根拠」による解釈を完全に拒む。それはまったく無制約かつ無根拠な働きである。人間の自由はこの神の最初の自由と明らかに何らかの関係を持っている。それゆえに神の自由の場合と同様、人間の自由の「根拠」を探究することも、最終的にその不可能を露呈することになったのだった。

しかし、自由の根拠の探究が最後に示すこのような結末は、私たちに大きな問題を突きつける。この結末は『新解明』でカントが揶揄し否定した「無差別の自由」が陥るのとまさに同じ事態にカント自身が陥っていることを示すのではないか。「無差別の自由」は決定根拠をまったく認めない自由であった。カントによればそれは「君を引きつける根拠 [知性的動因] が君を決定しない」(I402)という事態にはかならない。そして知性的動因という決定根拠を認めない結果、「無差別の自由」を主張する立場は必然的に次のような難問に追いこまれ自滅する、とカントは『新解明』で揶揄していた。

「私は私の意に反して私を奪い去る運命の力を呪いはしない。ただ私は私の逸脱を悪の側へと導くあのえたいの知れぬものを憎悪するのである。私は恥ずかしさでいっぱいである！ 容易に反対の側に傾斜することができたにもかかわらず、悪の側へと導いたあ

のいまわしい欲求はいったいどこからきたのであろうか？」(1402)。

この問いは『宗教論』から振り返ってみると非常の意味深いものを含んでいる。『新解明』では、カントは知性的動因を意志の決定根拠と認めることにより、「無差別の自由」を免れこの問いから逃れることができるとした。しかし、その同じ問いにカントは最終的に答えることができるであろうか。なぜなら、この皮肉めいた問いはまさに『宗教論』の問いであり、しかもその「えたいの知れぬもの」がどこからきたのかを、カント自身が「分からない」と言わざるをえなくなっているからである。あらゆる決定根拠を退ける「無差別の自由」を繰り返し否定し、人間の自由を常に何らかの決定根拠を持つ自由として追究したカントの考察の帰結であるだけに、これは大きな意味を持っている。この帰結はいったい何を示唆しているのだろうか。カントは自ら否定した無差別の自由を最後には認めてしまっているのか。それとも、ここには無差別の自由とは別の「根拠を持たない自由」の可能性が現れているのだろうか。カントの叙述から、そのような自由の可能性を見いだすことはできるだろうか。

人間の自由をめぐる最終的に生じる以上のような疑問に関して、私は後者の立場を主張したい。決定根拠を持たない自由のなかには「無差別の自由」ではない自由の可能性がわずかではあるが残されており、カントの叙述からその自由の可能性を読み取ることは不可能ではないと考える。そこで、まず「無差別の自由」の問題点から簡単に考察してみよう。

「無差別の自由」はカントが言う通り非常に奇妙な自由の考え方であり、決してありえない矛盾した自由の概念である。この自由が示している事態は次の通りである。まず私たちの目の前にいくつかの選択肢がある。その中からどれにするかを決めなければならないのだが、なにしろ決め手となる根拠がまったくないのだから、私たちは「どれに決めようか」といつまでも延々と迷い続けることになるだろう。ところが、まったく奇妙なことにいつのまにか決定が行われ、選択がされてしまうのである。それが「無差別の自由」にほかならない。このような自由が非常に不自然な概念であることは間違いない。どう考えてもこのような自由は矛盾している。しかし、その不自然さはどこから来ているのだろうか。おそらく、それはこの自由が「決定」という脈絡を完全に免れていない点から来ていると思われる。自分を「決定」してくる根拠についてはそれを完全に拒否しながら、この自由はやはり「決める」という言葉から逃れることはできない。「決定」を被る側としてはそれを完全に拒否する一方で、いくつかの選択肢のなかから「決定」をする側としての自分の立場は残したままであることが、この自由の矛盾を生む。それは上に述べたこの自由の説明の内容からもはっきりと分かる。そこではやはり「決める」とか「選択する」とかいう言葉を用いて事態が語られており、このような言葉を用いない「無差別の自由」の説明はまったく不可能だからである。それゆえ、この自由は決定根拠律を拒みながらも、「決定」という脈絡から完全に脱してはいない。この自由はやはり何かを「決める」自由である。目の前に並べられた選択肢の中からどれか一つを選ぶ自由なのである<sup>117</sup>。それにもかかわらず、そこでは決定を行うための根拠が拒否されている。それがこの自由の不自然さを生む。何の決定根拠もないままにしかし何かを決定しようとする立場を中途半端に



維持するのが「無差別の自由」であり、そのような「決定」という語をめぐる中途半端さが、この自由に対する非常に不自然な感じを生んでいるのである。

さて、決定根拠を持たない自由がすべてこのような「無差別の自由」でしかないのならば、人間の自由の「根拠のなさ」も、最終的にこの不自然な「無差別の自由」にすべて吸収されてしまうことになる。そうだとすれば、結局カントはみずから否定したものを最後には再び（いやいやながら）認めていることになるだろう。しかし、最初にも述べたように、決定根拠を持たない自由のすべてがこのような「無差別の自由」であるというわけではない。そうではない可能性をわずかではあるがカントは示唆している。それが第二章第6節で見た「在る」の生成の働きである。カントは神の存在指定において、根拠による「決定」の働きとは根本的に異なる「存在の生成」を考えていた。それは最も根源的な意味で「在る」と呼ぶことができるものが初めて生じてくるような生成の運動であった。これもまた間違いなく自由の働きである。しかし、決して「決定」の働きではない。この自由は世界におけるあらゆる「決定」の働きが始まる以前の自由であり、したがっていかなる決定根拠も持たない。目に見えるすべての根拠の働き（決定）はこの生成によって現れたもの（神・理性）から始まる。しかし、この最初の生成そのものは何かを根拠にして行われる「決定」ではない。この最初の生成は、理性が示す根拠による明白な決定の働きが始まる以前の自由な生成の働きである。したがって、そこにはいかなる「決定」の脈絡にも入らない自由があることが明らかに示唆されている。理性が示す根拠による決定の働き以前にあるこのような最初の自由を、カントは積極的にそれと認めることはしなかった。しかし、このような自由の働きは常にカントの自由論の中心に据えられている。「神の絶対的存在指定」「宇宙論的理念としての超越論的自由」「道徳法則を認識根拠としてその客観的実在性を証明される自由」「叡智的所行」は、すべてこの最初の自由の働きをなんらかの形で示唆しているからである。しかし、このような「自由がある」ことは分かっているとしても、この自由の本質は人間の理性によっては決して完全に把握できない。というよりは、むしろ人間は理性という認識能力を持っているがゆえにその自由の働きを完全には見ることができなくなってしまうと言ったほうが、より事柄に忠実であろう。理性があくまでも明白な「根拠」をもって把握しようとする能力であるのに対し、この最初の自由の働きはこのような明白な「根拠」による把握を一切拒むからである。もちろん、その最初の自由の働きのなかにこそ、あらゆるものの究極の起源がある。その意味で、この自由は確かに「根拠」と言えるかもしれない。しかし、その自由の働きは、光（理性）を当てて見ようとするときにすぐに消える闇のようなものである。この闇はあらゆる「在る」の起源であり、あらゆる存在が生成する場所にほかならない。神も、理性も、人間もまたそこから生まれる。カントの自由論の究極に現れるこのような最初の自由の働きの不可解さは、カント自身の意図を越えて、人間という存在の出自についての解明を私たちに要請するのである。

さて、このようにまったく謎に包まれた最初の自由の働きを、やはり>Grund< という概念によって正面から問題にしたのがシェリングである。しかし、カントとは異なり、シェリングはこの>Grund< という概念に単なる「根拠」ではない実在的な意味を含め、これを

存在者の生成の根源的な原理として把握する。したがって、シェリングの「自由」は最初から「在る」の生成と関わっており、シェリングは人間の自由を世界の創造における神の自由との関連で語るのである。最後の章では、このようなシェリングの自由論を解釈することを通じて、カントが示唆した「根拠」をめぐる謎にシェリングがどのような解明を与えようとしているのかを明らかにしてみたい。

## 第五章 シェリングの自由論 — 『人間的自由の本質』から

本章では、まずシェリングが『自由論』において「存在」を「存在の根底」から把握していることを示し、この「根底」というシェリング特有の概念を、カントが用いた「根拠」の概念と簡単に比較する（１）。次いで、「存在するもの」と「存在の根底」との両原理が神の存在において絶対的に統一されており、そこで「根底」が絶対的な否定を経ていることについて論じる（２）。これに対して、人間の存在では両原理が相対的にしか統一されておらず、そこには高揚された「根底」の働きが現れていることを考察する（３）。その上で、シェリングがカントの観念的自由の基底に、根底の意欲の実在的自己定立の働きを見ていたことを明らかにし（４）、最後に人間の自由の根源をめぐるカントとシェリングの思想の連関について概観してみよう（５）。

### １ 「存在」を構成する二つの原理 — 「存在するもの」と「存在の根底」

シェリングは「存在(Existenz)」(357)あるいは「存在する(existieren)」(357)ということ、常に「存在の根底(Grund von Existenz)」(357)から把握する<sup>\*18</sup>。私たちが見ることができる個々の「存在するもの(das Existierende)」(358)は、見えない「存在の根底」をその基底とすることによって、初めて存在することができるようになる。したがって、「根底(Grund)」という概念はシェリングの『自由論』のなかで非常に重要な意味を持っている。この概念はカントを論じる際には「根拠」と訳されていた言葉であるから、なぜ一つの同じ原語をこのように訳し分ける必要があるのかについて、カントとシェリングの思想の連関からまず簡単に説明しておきたい。

シェリングの用いる>Grund<という概念は、カントが決定根拠律や人間の意志決定などの脈絡で用いた明白で理性的な「根拠(Grund)」という概念を越える実在的な意味を持っている。シェリングの>Grund<は、むしろ先に第二章第６節で論じた「在る」ということの起源となる闇を指す概念であり、「在る」が生成する場を示す言葉である。したがって、それはあらゆる根拠の働きの生みの親である存在者(神・理性)をさらに産みだす最初の起源を示唆する概念であり、カントが「根拠(＝最初の自由の根拠)」という語を用いて把握しようとしてできなかった不可解な起源を示している。この同じ起源を、シェリングもまた>Grund<という言葉によって把握しようとするのだが、カントの場合とは異なり、シェリングが用いる>Grund<は単なる「根拠」という意味を離れて「実在性の把握することができない基底(Basis)」(360)を意味する実在的原理となっている。しかも、ここでシェリングが>Grund<という語を用いて表現しているのは、同じ根拠であっても通常の決定根拠律の中にある「根拠」とはまったくレベルの違う根拠、むしろそれらのあらゆる根拠の根源(神・理性)のさらなる「根拠」、「一切の根拠の根拠」とでもいうべき究極の起源にほかならない。それは理性以前、意識以前にある、あらゆる「存在するもの」の実在的な起源である。それゆえ、この>Grund<を通常の「根拠」とは区別し、神(理性)を始めとするあらゆる「存在するもの」の起源となる実在的な基底を表す意味で「根底」と

訳し、「根拠」と読める箇所にもできるだけ一貫してそこに「根底」という意味合いを認めてみたい。

さて、最初に述べたように、シェリングは「存在する」ということを「存在するもの」とその「存在の根底」という二つの原理の関係から説明している。この二つの原理は『自由論』のなかで「光」(358)と「闇」(377)、「観念的原理」(405)と「実在的原理」(405)など、さまざまな表現を用いて繰り返し言い換えられている。神から個物に至るまで、およそあらゆる「存在するもの」は、その存在の究極の根拠(基底)となる「存在の根底」と結びつくことによって、この根底の上に成立している。したがって、「存在する」ということは、二つの原理のこのような結びつき(統一)から構成される。さらに、このとき二つの原理を結びつけている「紐帯」(362, 374)は、そこに生じる存在の各段階に応じて「靈魂」(362)「精神」(363)「人格性」(364)などと呼ばれている。このように、シェリングは二つの原理の統一を静的で非生命的な統一として捉えるのではなく、分けられたものを再び結びつける意志の力として、すなわち存在者を存在させようとする「意欲」(350)<sup>\*19)</sup>として捉えている。したがって、このようなさまざまな紐帯の種類はさまざまな存在者の在り方を反映しており、二つの原理がどのような形で結びついているかを示しているのである。以下、第2節、第3節では、この両原理の結びつきを神の存在と人間の存在に関してそれぞれ検討してみよう。

## 2 神の存在 — 神の自己顕示と根底の克服

さて、このような「存在するもの」と「存在の根底」との関係を、シェリングはまず神の存在を取り上げて検討している。シェリングによれば、世界における諸事物の生成は神の自己顕示に由来している — 「諸事物が神から〔帰結として〕生じるということは、神の自己顕示である」(347)。万物の生成を神の自己顕示として考察するこのようなシェリングの立場からすれば、「根底」とは何よりもまず「神の存在の根底」である。ほかのすべてのものに先だって、「存在するもの」と「存在の根底」との関係はまず神の存在に関して検討されなければならない。シェリングの叙述に沿いながら、神の存在において二つの原理がどのように現れ、結びつくかを考察してみよう。

シェリングは神の存在の根底を「永遠なる一者が自己自身を産もうとして感じる憧憬(Sehnsucht)」(359)であると表現している。しかし、注目すべきことであるが、この憧憬(神の存在の根底)についてシェリングはさらに次のように説明を続けている。

「憧憬は神を、すなわち底知れぬ統一を産もうと意志するが、その限り〔産もうと意志している限り〕憧憬自身の内にはいまだ統一はない。したがって、憧憬はそれだけで見れば確かに意志ではあるが、しかしまったく悟性のない意志であって、それゆえまた自立した完全な意志ではない」(359)。

「私たちは根源的な憧憬を次のように思い浮かべる必要がある。憧憬はまだ知らぬ悟性へと向かっている。それはちょうど私たちが憧憬において未知の名もない善を求めるのと同じである。そして憧憬は — 波打ちわきかえる海のように、プラトンの質料と同じく、暗く曖昧な法則に従って、持続する何かを自分だけで形成することができないまま

に — 予感しつつ動くのである」(360)。

このように、シェリングは憧憬を、自らの内に統一（神・悟性）を産みだそうと常に意志しながらも、意志している限りは決して産出を果たせない奇妙な未完の意志として説明している。憧憬はまだ「存在するもの」を知らない。それゆえに、憧憬自身は存在する以前の何かである。その意味で、憧憬（神の存在の根底）は決して現勢的に「在る」のではなく、特定の潜勢（能力）において見たときに「在る」ような何かなのである(vgl. 358, 390)<sup>\*20</sup>。憧憬は「決して存在しないが、常に存在することを欲する」(390)。シェリングは憧憬を、それ自身は「存在するもの」ではないが「存在するもの」を産みだそうとする力として、しかしそう望む限り決して自分が望んだ産出を果たすことができない不完全な力として把握している。したがって、憧憬は「存在するもの」へと永遠に向かい続ける暗く根源的な未完の力である。シェリングはこのような憧憬の概念を通じて「神の存在の根底」が持つ性質を表現した。「神の存在の根底」がこのような不完全な未完の意志として考えられていることは注目に値する。

ところが、このように予感しつつ動く根底の「予感」がついに実現するときが来る。それは根底が望み続けた最初の「存在するもの」の産出である。その産出は「絶対的に見られた神」(361)の誕生、すなわち「光の誕生」(377)と呼ばれている。これが神の自己顕示の始まりであり、神の存在は、産まれた「光」と産んだ「根底」との愛による絶対的統一として「永遠なる愛の精神」(364f., vgl. 395)と名づけられている。

ところで、「神の存在」においてついに実現されたこの二つの原理の統一には大きな特徴がある。この統一において光は暗い根底を完全に射し貫き、くまなく明るく照らしている。それゆえ、神は完全な光のうちに住む。神といえども自らの「存在の根底」を破棄することはできないが、しかし神に「暗黒性という根底」(399)はありえない。したがって、神の存在の根底はもはや暗い根底ではなく、光の完全な「器」(364)に変貌されている。このとき、真の意味で存在すると言えるのは光だけであり、根底は光がそこに存在することのいわば裏返しの事態としてしか存在することができない。つまり、根底は暗い根底そのものとしてはどこにも存在しない。このように、神の存在において根底は完全に「克服」(399)されている。根底は破棄されてはいないが、完全な潜勢となり光を受け入れている。神の存在において根底は完全な否定を受け、己の絶対的な他者として現れる神（光）を完全に受け入れているのである。したがって、産もうとして産むことができない不完全な意志が光を産むという奇妙な出来事は、その意志の絶対的な否定と表裏一体になって生じている<sup>\*21</sup>。神の存在における二つの原理の統一は、「光」が「根底」を完全に射し貫き、否定し、克服するという形での絶対的統一である。このような絶対的統一と比較するとき、神と同じく「精神」という紐帯を持つ人間の存在の仕方は非常に興味深い。次節ではこの人間の存在について考察してみよう。

### 3 人間の存在 — 我性の高揚

シェリングによれば、人間は「創造の元初（中心）の内へ創り出されている」(385)のであり、神の自己顕示の最初の光が根底の中心を射し貫くことから産まれた。したがって、



人間は神の存在の根底の「最内奥かつ最深の点が光へと変貌される」(363)ことによって産まれた存在者である。このとき光は暗い根底の中心を貫いており、これに対して根底は、自分を消し去ろうとする光にあらん限りの力で抵抗している。それゆえ、光と根底との対立は人間において頂点に達しており、「彼のうちには最深の深淵と最高の天とが、すなわち両方の中心がある」(363)。このようにして産まれてきた人間は、根底のなかの最も暗い中心である「我性」(364)が光に照らされ光と統一されることによって、神の存在の場合と同様に「精神」という紐帯を持っている(vgl. 363)。そして、このように光と統一された人間の我性は、いまや光をも闇をも越えたより高い力を獲得するに至る。

しかし、同じ「精神」でありながら、人間における光と根底との統一は神における絶対的統一とはまったく異なっている。神において根底は光に完全に「克服」されていたが、人間において根底は光と結びつくことによって「高揚」(365)されている。根底が持つ未完の意志としての暗い性質は克服されるどころか、人間においては逆にいっそう激しく掻きたてられている。根底は自分が新しく獲得した力によって、再び根底としての本来の自分の暗い性質を完遂しようとするのである。つまり、人間の存在の根底(我性)はその高められた力によって光と離れ、再び自分だけで何かを産みだそうと試みるようになる(「根底の反作用」(380f.))。ここに神におけるような光と根底の絶対的統一はない。人間において一度は統一された光と根底は、再びその統一を解いて離れる可能性を持つのであり、この統一は相対的なものでしかない。したがって、神の精神が光と闇との不可分かたず絶対的な統一(愛の精神)であるのに対し、人間の精神は「悪の精神、光と闇との二分の精神」(377)と言われる。人間の精神における光と闇の統一は神の場合とはまったく異なる相対的統一であって、この統一は分離することができる。

さて、いま「悪の精神」と言われたように、シェリングはいったん統一された両原理が人間においては再び分離される可能性があることのなかに、人間の悪の可能性を見て取る(vgl. 364)。この分離可能性こそが、人間の「善と悪との可能性」(364)である。そして、分離の可能性を持つ両原理が現実に分離されるとき、そこには現実の悪が生じる。上述の高められた我性は、両原理の分離可能性(悪の可能性)をこのような現実の分離(悪の現実性)へと促す「根底の促し」(399)として働く。シェリングによれば、このような善と悪との能力こそが実在的で生きた自由の概念にはかならない(vgl. 352)。ここでシェリングによって「可能性」あるいは「能力」として把握されている自由は、カントが彼の自由論において絶えず問題にし続けた根源的自由である。本論の第3章で論じたように、カントは『実践理性批判』においてこのような可能性としての自由があること(客観的実在性)を把握することはできた。さらに『宗教論』では、このような自由の性質と根拠を明らかにしようとして最終的にそれを断念した。カントがこのような困難に直面せざるをえなかったのは、シェリングによればおそらくカントの自由論が「生きた実在論を基底に持たない」(356)単なる「観念論」(356)に過ぎなかったからである。カントの自由概念は「観念上の原理」(356)を与えることはできるが、しかし「生きた根底が欠けている」(356)。本章第1節で示したように、カントはシェリングと同じく>Grund<という概念を用いながらも、これに実在的な意味を持たせることはできなかった。シェリングから見れば、それ

がカントの観念論の限界であろう。これに対して、シェリングは自らの实在論が果たす役割について次のように述べる。

「観念論は哲学の靈魂である。实在論は哲学の肉体である。この両者が一緒になったときにだけ、〔哲学の〕生きた全体が形成される。实在論は決して原理を提供することはできないが、観念論が己を現実化し血と肉を受け取る根底であり媒体でなければならない」(356)。

したがって、カントが最終的に『宗教論』において見いだした叡智的所行もまた、シェリングの实在論の側から、すなわち先ほど論じた「我性の高揚」という人間の精神の在り方の側から再び問い直されねばならないだろう。叡智的所行は、可能性として見いだされた最初の自由である。この最初の自由が働いた結果、人間に現実的に「自由である（善）」状況や「自由ではない（悪）」状況が生じる。だが、なぜこのように可能性が現実性へと変化するのかについては、その自由の根拠をカントはついに見いだすことができなかった。しかし、シェリングはここに実在的な「根底の促し」を見いだしている。観念論は生きた实在論をその基底として含まなければならないというシェリングの主張は、カントの観念論の自由との関係においてどのように展開されるであろうか。

#### 4 観念論の自由の基底 — 根底的意欲の實在的自己定立

人間は自己の精神における可能性としての悪を自由<sup>22</sup>に現実へともたす。この自由はカントの叡智的所行であるが、カントはこの自由な所行の根拠を不可解として、その探究を断念せざるをえなかった。しかし、人間の最初の自由の根拠がまったく分からないということになると、人間は「恣意均衡の体系」(383) すなわち無差別の自由に陥ってしまうだろう。シェリングはこれに反論する。彼によれば「分からないということが生じているところにこそ、それだけいっそう確かに限定されるということが起こっている」(382f.) はずである<sup>\*22</sup>。人間は何かによって、意識もできないほどに決定的な限定を受けているのであり、もはや自分がそのような限定を受けているということに気がつきさえしない状態にあるのだ。このいわば意識以前に行われた限定についてカントは「不可解」として追究を断念し、他方シェリングはこれを「根底」という実在的概念によって把握しようとする。シェリングによれば、叡智的所行（意識以前の限定）の不可解な働きは人間のあらゆる意識に先行しており、「この所行を通じて人間の生は創造の原初にまで達する」(386)。したがって、シェリングは叡智的所行について次のように述べる。

「今ここに決定され限定されて現れる人間は、第一の創造において限定された形態で自分を捉えたのであり、彼はるか永遠の昔から今あるこのような人間として産まれる。

というのは、かの〔叡智的〕所行によって、彼の形体化の仕方や性質までもが限定されているからである」(387)。

この意識以前に行われた最初の限定こそが、カントの自由論を困難に陥れた最も不可解な事態である。シェリングはみずからの实在論に基づき、この最初の限定について一つの解釈を試みる。この限定が不自然な恣意均衡の体系（無差別の自由）にならないためには、いったい何が必要だろうか。

「万一叡智的な存在者がまったく純粋な無限定からいかなる根拠〔根底〕もなく自分自身を限定するなどと言え、それは再び上述の恣意均衡の体系に戻ってしまう。自分自身を限定することができるためには、叡智的存在者は自らの内ですでに限定されていなければならないだろう」(384)。

この引用から分かるように、シェリングはカントの観念的自由の基底に一つの実在的な自己限定の働きを考えている。それは叡智的存在者(人間)の内にある根源的な自己限定の働きである。シェリングによれば、この自己限定は「存在者自身の指定および概念と一つのもの」(384)である。したがって、この自己限定によって初めて存在者は「在る」のである。このことから、カントが神の絶対的存在指定によって示唆していた「在る」の生成の働きを、シェリングがここで根源的な実在的自己限定の働きとして取り上げていることが明らかに分かる。

さて、しかしシェリングはここからさらに深くこの自己限定(存在者の自己指定)の内に実迫る。自らを限定するということは、限定を行う者の内的な自然本性(*innere Natur*)<sup>423</sup>がその者の限定となっていてときに初めて可能になるはずである(vgl. 384)。したがって、シェリングはさらに問う——「ではいったい存在者自身のあの内的必然性〔内的自然本性〕とは何であるか」(385)。シェリングによればそれは、一切の自己認識に先行し、そこから自己認識が初めて生じるところの「実在的な自己定立」(385)すなわち「自己自身を何者かと為し、あらゆる本質性の根底であり基底であるところの、根源的かつ根底的意欲」(385)にほかならない。ここでシェリングは、カントの観念的自由の基底に見いだした実在的な自己限定の働きを、さらに根底の意欲の実在的な自己定立の働きとして明らかにしたのである。それは「限定する根底(*bestimmende Gründe*)」(382)の実在的な働きにほかならない。このような根底の意欲こそが人間の本質であり、人間はこの意欲の働きをまったく不可解な叡知的所行として自覚する。この意欲の働きは、叡知的所行となって人間に現れ、あらゆる時間上の人間の生を限定する。この所行が「人間の内なる根源的悪」(388)あるいは「根本悪」(388)である。しかし、さらに問うならば、根底の意欲の働きが人間の一切の生を時間の外にあって限定しているとは、いったいどういう事態だろうか。それは人間において根底の暗い意志が神の存在におけるような絶対的否定を経ることなく、そのまま自分だけで自己を定立しようとしている事態であろう。「人間ははるか永遠の昔から我性と我欲のうちに自分を捉えた」(388)のであり、光に貫かれて高い力を得た我性が絶対的な否定を受けないままに自分自身だけで何者かであろうと望む原理が、そのまま人間という存在者の自己定立の原理となったのである。

ここに至り、善と悪とを行うことができる能力である実在的自由は「根底的意欲の実在的な自己定立」の働きに帰着した。人間の自由は「神の存在の根底」が神に対して持っている不可思議な独立性に由来している。人間は「神の存在の根底」がいまだ神(愛)によって克服されない姿を余すところなく体现する存在者であり、人間の出自はその「根底」にこそある。この根底は神によって「愛とは独立に働く」(375)ことを「許されて」(375)いる。それは顕示が行われるためであり、愛が実現されるためではあるが、しかし人間の精神のなかで、この根底の独立の働きは「根源的悪」となってその姿を現すのである。

## 5 人間の自由の根拠 — 根底と無底

カントは、人間の一切の自由使用の根源において、悪を招来する「叡知的所行」が行われていることを見いだしたが、この自由な所行の主体が人間の内のいかなる能力にあるのかについては謎のままに据え置いた。しかしその一方で、叡知的な意味を帯びた自然が人間本性のなかに本質的なものとして存在し、「叡知的所行」を行う主体の根源となっていることも、カントの叙述から見て取ることができた。このような「叡知的自然」は人間という類の深淵を指し示し、悪をも行うことができる自由の由来を暗に示すものであると考えられるのである。

一方、シェリングはこの同じ「叡知的所行」を、やはりカントと同様に>Natur<, >Grund<などの言葉を用いつつ、神から独立した根（根底）に由来する自由の問題として論じている。そこで見いだされたのは「根底的意欲の實在的自己定立」の働きであった。人間の精神は、いまだ愛によって克服されない根底が自分自身だけで在ろうとする高ぶりの姿にほかならない。根底は自分の対立者である光が現れるとき、これに駆逐されて引き籠もりつつも、この引き籠もりによって逆にその暗さを増す。暗いものは、光が明るければ明るいほど一層自らの暗さを知り、暗くなるのである。光と全力で対抗しようとするこのような根底の緊張が、人間精神における「生そのものの不安」(381)と呼ばれているのではなかろうか。シェリングはカントが示唆した「叡知的自然」を、人間精神におけるこのような根底の働きとして表したと考えられるだろう。自己自身にほかならないこの根底の働きを自覚するとき、人間はこの悪をまさに「根絶することができない」と感じ、悪そのものでしかない自己を自覚する。それは、根底の働きが自己とは無縁の、手の届かない所で起こっているからではなく、この働き自身が自己の出自であり自己の生命の根源だからである。この悪を根絶するためには、人間の生命の根源である根底の意欲が止まなければならない。シェリングが「一切の対立の完全な終止」(406)として言及する「元底(Urgrund)或いはむしろ無底(Ungrund)」(406)の概念は、根底の側から、根底のこのような「否定にして源」の運動の場所として考察されるとき、一つの意味を持つことができると思われる<sup>\*24</sup>。このとき、シェリングの人間的自由に関する思想は、単なる思弁を越えて、光と闇の、また善と悪の彼方を人間に垣間見させているのではないだろうか。

## 結び

『新解明』から『宗教論』へと至るカントの人間的自由に関する思想を、本論では二つの自由概念を軸としながら検討してきた。その二つの自由概念とは、要約して言うならば「決定根拠を持つ経験的自由」と「経験的自由の絶対的始源となる完全に無制約的な自由」である。これら二つの自由概念の関係は、カントの著作のなかに繰り返し現れており、自由をめぐるカントの探究の矛先は、常に後者の絶対的自由へ——前者の自由の可能根拠となる自由へ——と向けられている。しかし、後者の自由はそれ自身はもはや何かを根拠として決定を行う自由ではない。それゆえ、後者の自由の絶対的無制約性は、「人間の自由の根拠」を求めようとするカントの探究を拒み続ける。そして、ついに『宗教論』において、後者の自由が示す絶対的無制約性は、叡智の所行の根拠の謎となってその姿を現した。カントはここでついに自由の根拠の追究を断念せざるをえなくなる。「根拠 (Grund)」による自由の探究は完全に阻まれたのである。しかし、カントのさまざまな自由概念のなかには、常に後者の絶対的に無制約な自由の働きの痕跡が残っている。それは決して「無差別の自由」などではなく、「決定」という脈絡を完全に免れた自由概念である。したがって、後者の自由が残す痕跡は、もはやいかなる意味でも「決定」の働きではない自由の痕跡であり、あらゆるものの起源にある意識以前の根源的な生成の原理を示唆している。カント自身が明確に把握しなかったこの自由の痕跡は、『宗教論』においても「叡智的自然」の概念のなかに残されていた。

他方、この同じ問題を、シェリングは「根底 (Grund)」という实在論的な観点から引き継いで考察する。そこにシェリングが見いだしたのは、人間の生命と自由の根源としての「根底 (Grund)」の意欲の働きであった。この「根底 (Grund)」は、存在の生成に関わるダイナミックな力の原理である。しかも奇妙なことに、その力は絶対的な否定を受けることによって初めて「存在するもの」を産むという自己矛盾を抱えた、ある意味で混乱した力でもある。根底に対するこのような絶対的否定の働きを、シェリングは「元底 (Urgrund)」あるいは「無底 (Ungrund)」という概念によって示そうとしたのではないだろうか。したがって、人間の自由の根は、根底の概念を経て、もはや根底（根拠）ではないもの (Un-ground)、しかし一切の根底（根拠）の源であるもの (Ur-ground) になかに根ざしているのである。これをカントの側から見直すならば、もはや根拠ならざるものの中に一切の根拠の源があるのであって、「根拠」という観点からの自由の把握が阻まれたのは、まったく事柄の本性に即した事態であったと言えよう。シェリングの人間的自由に関する思想は、カントとのこのような連関から新しく解釈される可能性を持っていると思われる。

いずれにせよ、自由に行為することの根本に開けているこの深淵から、人間の自由は再び見直される必要がある。人間は自由がないことによって不安なのではなく、自由があることによってどうしようもなく不安なのだということを、自由に関するカントとシェリングの探究は、私たちにはっきりと知らせているのである。

＜終＞

<注>

- 1 自由の問題を一貫して論じた最近のものとしては、新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、1993年。しかし同書の中では『宗教論』での自由の問題はほとんど論じられていない。
- 2 超越論的自由と実践的自由の関係については新田氏の前掲書第四章及び第五章、また河村克俊「無制約な決意性としての超越論的自由」（カント研究会、平田俊博・渋谷治美編『現代カント研究第三巻 実践哲学とその射程』晃洋書房、1992年、1頁－27頁）から教えられた。
- 3 もちろん『新解明』において、はっきりとこの二つの自由概念が提示されているわけではなく、示されているのは決定根拠を持つ自由のみである。しかし、後で触れるように、『新解明』における神の存在措定のなかに、すでにもう一つの無制約な自由に通じるような働きが見て取れるのではないかと私は考える。
- 4 このような認識根拠の問題は、『実践理性批判』での「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である」（V4）という表現に厳密に照らし合わせるならば容易ではない問題を生みだす。なぜならば、道徳法則が自由の認識根拠であるという事態は次のような意味になるからである——道徳法則がなければ自由の認識は困難になるが、しかし道徳法則があろうがなかろうが自由の存在には一切関係なく、道徳法則がなくても自由は存在するだろう。

このような自由概念は、道徳法則に従って自らの意志を決定する自由ではありえない。もちろん、このような自由も認識においては決して道徳法則の意識に先行せず、道徳法則を通じてしか知られることはない。しかし、その存在そのものは道徳法則に依拠しておらず、むしろ道徳法則の方がその自由なしには存在することができないような自由である。したがって、『実践理性批判』においてその客観的实在性を証明される自由は、すでに『宗教論』での叡智の所行に通じるような性格を持っている。それは単純な「道徳法則に従う自由」ではなく、むしろ道徳法則をも左右する自由である。

- 5 注2を参照。『新解明』から『純粹理性批判』への自由概念のつながりについては、同論文から非常に示唆を受けた。
- 6 同論文9頁参照。
- 7 カントは「回転焼肉機械の自由」について、「一旦ぜんまいが巻かれたならば、ひとりでに自分の運動をする回転焼肉機械の自由」（V97）と説明している。一見自分の力だけで自由に動いているように見えるが、その自由の最初の原因は実は自分以外の所にあるこのような相対的自由の概念は、「心理学的・比較的自由（die psychologische und komparative Freiheit）」（V97）とも呼ばれている。
- 8 スピノザ 『エチカ』第二部 定理35 注解。

訳に際しては *Baruch de Spinoza Sämtliche Werke*, Übersetzt von Otto Baensch, Band 2 (Philosophische Bibliothek 版) を用い、岩波文庫のスピノザ『エチカ』昌



中尚志訳を参照した。『エチカ』からの同様の指摘が新田氏の前掲書 157 頁にもある。

9 同上 第三部 定理 2 注解。

10 シェリングの>Urgrund< および >Ungrund<の問題に関しては第五章第 5 節で簡単に触れる。

11 消極的自由と積極的自由の分離については、『純粋理性批判』でも一度触れられている(vgl. B581f.). しかし本節で注目したいのは、後に述べるようにこの二つの自由の概念が『純粋理性批判』ではともに超越論的自由の概念の性質として考えられていたという点である。これに対して『実践理性批判』では消極的自由のみが超越論的自由とみなされている。『実践理性批判』で超越論的自由が消極的自由に限定されたことは、本節でくわしく見るように、「理性の原因性」を示していた「実践的自由」の概念が再考され、そこから「純粋な理性の原因性」を取り出す操作（純粋化）が行われたことを示唆していると考えられる。

12 このような『実践理性批判』の方法は、『純粋理性批判』での純粋悟性概念の発見においてカントがとった方法と平行している。第 3 節の最初に引用するように、カント自身も明らかにそのように述べている(vgl. V30)。『実践理性批判』と『純粋理性批判』との間のこのような平行関係については、新田氏が前掲書第 7 章第三節で、自然必然性の法則（感性的自然の原因性の法則）と自由の法則（超感性的自然の原因性の法則）との平行性としてくわしく指摘している。

13 シラーの『哲学者たち』のなかにある有名な諷刺詩（「私は喜んで友に尽くす、しかし悲しいかな、私はそれをしたくてするのだ。私は道徳的ではないという考えが、私の心を絶えずちくちくと苦しめる」）も、この点を勘違いしたことにある。感性的なものの分離は、決して心理的な分離ではない。

14 黒田亘氏はこれについて「いわば社会生活の根底には『約束』をめぐる正義の規範がすでに鑄こまれており、個々の約束行為もその基盤のうえに営まれる」と述べている。（黒田亘『行為と規範』勁草書房、1992 年、135 頁）

15 「自律」の問題に関してはさらにくわしい考察が必要である。『道徳形而上学の基礎づけ』において、カントは明らかに「自律」を意志の自由と呼んでいるからである(vgl. IV447, IV450)。しかし、法則を通じてその客観的実在性を認識される自由概念と「意志の自由」（自律）とは異なるのではないか、というのが本節での私の考えである。本節でくわしく見たように、法則の普遍性を真に厳密に捉えるのならば、「他律」においても自由はある。したがって、「自律」のみを自由であるとするには、すでに『実践理性批判』においても不可能ではないだろうか。「意志の自由」（自律）ということによってカントが何を表現しているのかは、くわしく考察され直す必要があると思われる。

16 二つの自由の関係は、より根源的な自由の探究の手続きにおいても酷似している。たとえば『宗教論』において、カントは悪の根拠（根源的自由の行使）を探究する手続きについて、現実の意識的な悪い行為からその行為の格率へ、さらにそこからあら

ゆる格率の最初の根拠（叡智的所行）へと「ア・プリオリに推論されなければならない」（VI20）と述べている。このような推論の形は、経験的に証明することができる実践的自由からその可能性の制約となる超越論的自由へという『純粹理性批判』での想定の手続きに等しい。

- 17 無差別の自由が目前にあるいくつかの選択肢の中からどれか一つを選ぶ自由であることは、カントがこの自由について『新解明』で「人間は自由な行為においてはどちらの側へも中立の態度をとるということを認めよ」（1402）と言っていることから明白である。また、シェリングが『自由論』において挙げているビュリダンの驢馬の例(vgl. 382) も、無差別の自由がいくつかの選択肢からの「決定（選択）」という事態を免れていないことを典型的に示している。したがって、このような「決定（選択）」という形を完全に免れた自由が求められなければならない。それが、後に述べる「存在の生成」の働きに見られる自由である。
- 18 シェリングの「存在(Existenz)」は普通「実存」と訳される。しかし、本論ではカントを論じる際に見た「存在の生成の働き」との関係から、特に「存在」と訳した。
- 19 「意欲は根源存在である(Wollen ist Urseyn)」（350）という言葉は、意欲が一切の存在の源であり、一切を在らしめようとする根源的な力であることを示しているだろう。このような意欲の力は、後に第4節で取り上げる「根底的意欲(Grundwollen)」（385）という語が示すように、根底の実在的な自己定立の力に由来すると考えられているように思われる。
- 20 「潜勢的に在る」ことと「現勢的に在る」こととの相違は、『実践理性批判』の自由概念を論じる際に手掛りにした「自由がある」（可能性・能力としての自由）ことと「自由である」（現実に自由である）こととの違いと考え合わせると非常に興味深い。
- 21 根底の意志の絶対的な否定の問題に関しては、「無底」との関係があると思われるが、これについては本論ではほとんど触れなかった。この問題に関しては拙論「シェリングにおける根底と無底 — 『根底』の二つの性質と『根底』の他者を巡って —」（日本シェリング協会編『シェリング年報』第4号，1996年，73頁－82頁）を参考にされたい。
- 22 ここでは>bestimmen< という語を、今までとは異なって「決定する」ではなく「限定する」と訳している。それは、ここで問題になっている事態がもはや「決定」や「選択」とは違う意味合いを持っているからである。カントで言うならば、これはもはやいかなる意味でも「決定」ではないような存在の生成の働きである。それゆえに、この語をここでは「決定」ではなく「限定」と訳した。
- 23 シェリングの>Natur< は、カントが明白にではないが示唆していた「叡智的自然」（第四章第4節）につながる概念であると思われる。
- 24 この問題についても、くわしくは注20で挙げた拙論を参考にされたい。